ב"ה

ספר

גבול יהודה:

מערכת שאלות ותשובות

בעניני ארבעת חלקי ה"שו"ע"

מאת

יהודה ליב בר' משה חיים צירלסאהן, החונה בק"ק פרילוקא.

פיעטרקוב.

בדפוס של הרבני וכו' מו"ה אברהם ראזענגארטען נ"י.

שנת תרס"ו לפ"ק.

СЕФЕРЪ „ГЕВУЛЪ ІЕГУДА,"

т. е. книга: «ОБЛАСТЬ ІЕГУДЫ»:

Собраніе респонсовъ по религіозной казуистикѣ.

Сочиненіе прилукскаго духовнаго раввина **Л. М. Цирельсона.**

Въ типографіи А. Розенгартена, въ Петроковѣ. 1906 г.



Дозволено Цензурою
Варшава 7 Февраля 1906 г.

הסכמות.

ב"ה. יום ב' ט"ז תמוז, תרס"ו. באברויסק.

כבוד ידידי הרה"ג המפורסם החו"ב, החסיד וי"א, גבר רטולא בי' מוהרר"י ליב נ"י צירלסאהן.

מכתב כת"ר והקונטרסים של הדפסת ספרו נכון קבלתי. עיינתי באיזה תשובות וראיתי רב חילו לאורייתא בפלפול וסברא ישרה לאסוקא שמעתתא אליבא דהלכתא ככל גדולי הדור. יברכהו ד' ויהיו שמעתתי' מבדרין בעלמא ויהנו לאורו.

ידידו הדו"ש והצלחתו מלו"ג
שמרי' נח.

ב"ה.

יהודה יעלה, ברום המעלה, לשם ולתהלה, מיחידי סגולה, מאד נעלה, ה"ה ידי"נ הרב הגאון המובהק, החריף ובקי, מפורסם בשמו כקש"ת מוהר"ר יהודה ליב יצ"ו צירילסאהן אבד"ק פרילוק. ועתה זיכהו ה' להוציא לאור הדפוס חיבור טהרה על ד' שו"ע, בנקבי שמו גבול יהודה ושלח לי כמה קונטרסים מהנדפסים, וראיתי יותר ממה ששמעתי, והוא מלא חריפות ובקיאות ואסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ומאד טוב ויישר שיודפס, ואשרי חלקו. ועם כי אינו צריך להסכמה לא לדידי ולא לרכוותי, אך רצונו של אדם גדול כמוהו זהו כבודו. וראוי ונכון לאדפוס אדרא. ואברכו שיגמרנו בכי טוב ויפוצו מעינותיו חוצה באהלי התורה ולומדיה. ובאתי עה"ח שלשים למב"י שנת תרס"ו לפ"ק. נאווהרדק.

נאם יחיאל מיכל הלוי עפשטיין החופ"ק.

כ"ה

הנה ראיתי כמה קונטרסים מספר גבול יהודא, שו"ת על ד"ח ש"ע, אשר חיבר כבוד הרב הגאון המובהק, סוע"ה, המפורסם לשם ולתהלה, מוהר"י ליב צירעלסאהן שי' האב"ד בק' פרילוקא, ודבריו נאמרים בהשכל ודעת, נחית לעומקא דדינא בחריפות ובקיאות ובסברא ישרה, ומעלה מרגניתא, ומסיק שמעתא אליבא דהלכתא, ויתהנו מיני' רבנן מורי הוראה בישראל, והיה לשם ולתפארה. כ"ד הכו"ח לכבוד התורה ולומדי'. הבא עה"ח יום א' כ"ח מנ"א תרס"ו. פה ק' וולאזין.

נאם רפאל בהגאון מוהר"א ליב שפירא ז"ל.

בית דין הצדק יכב"ץ
דעוב"י
נא אמון יע"א

בה"י יום ח"י להדש מנ"א התרס"ו.

Grand Rabbinat
d' Alexandrie
(Eqypte)

שלום וברכה לכבוד אהובי חמודי, רב פעלים, קדש הלולים, הרב הגאון מו"ה
יהודא ליב צירלסאהן אבדק"ק פרילוקא יע"א יהשל"א.

מכתבו הנכבד מיום ז' מנ"א יה"ל קבלתי לנכון. אדוני שאל לשלוח לו הסכמתי על ספרו שו"ת גבול יהודא העומד בדפוס. גם שלח לי עלים לתרופה מהתשובות שכבר נדפסו כדי לשים עיני עליהם. ומאז ראיתי הרבה ספרים נדפסים אשר אינם שוים בנזק הנייר והדפוס ולא לעזר ולא להועיל המה, ויש בהם כי אדרבא עוד יזיקו להדת ולהתכמה, ולדאבון לבי ראיתי גם באיזה מהם הסכמות רבנים מפורסמים, אולי טרם ידעו

הסכמות.

ידעו הכתיב בספר או מריב ענותנותם לא יכלו להשיב פני המחברים ריקם. ואחרי כי כן לא יוכל איש לדון על הספר ועל מחברו מההסכמות הבאות בראש הספר, ורק אחרי העיון בגוף הספר, אז ידע ערך **החיבור** וגודל מעלת המחבר. לכן משכתי את עצמי בכל האפשר לתת הסכמתי על ספר.

ואולם את פני הדר״ג שיח״ל לא יכולתי להשיב, אחרי אשר נהנתי בחברתו ימים אחדים באספת הרבנים בקראקא יע״א. גם בקיראי **דלתיים** בהעלים ששלח לי לדוגמא, ראיתי בם דברים יקרים ונחמדים, הראויים להפיצם בישראל שיהנו מזיו חכמתו. ומהמעט אשר לפני הנני דן על כללות החיבור, שבודאי חזקה על חבר שכמותו, שלא יוציא מתחת ידו אלא דבר משוכלל ומתוקן כראוי. והנני מברכו כי יאריך ה׳ ימיו ושנותיו ועוד יעשה ספרים הרבה, אשר יועילו לתועלת כלל ישראל.

חפץ הייתי גם להעיר אזנו כאן בדברי תורה במה שקראתי בהעלים אשר לפני, אך הנני טרוד בהדפסת ספרי תעלומית לב ח״ד. גם הייתי היום בוכה לקשי יום בההספד הגדול שעשינו בבהכ״ן על אחינו הנאנחים והנאנקים, ההרוגים והשרופים, הי״ד.

ויה״ר שתפילתנו תקובל ברצון מאלקינו מרחם, ולא יוסיפו בני עולה לענותם, וישבו על הארץ לבטח, עד ישיב ה׳ את שבותנו על ארצנו ועל נחלת אבותינו, אכי״ר.

הצ׳ **אליהו חזן** ס״ט (אבד״ק נא אמון יע״א).



חזיון נפרץ הוא למצוא את המחבר עומד כעני בפתח שע"י מחברתו, נרעש ונפחד מאימת יום הדין הגדול, הצפוי לה מהבקורת האיומה, שבו הוא רואה בדמיונו את פיפיות המבקרים פתוחים כשאול לבלוע חיים את המחברת ביחד עם מחוללה; ובכן, אחרי שפכו שיחו בפיק ברכים בדבר סבותיו הפרטיות, שהכריחוהו אל צעדו המסוכן, יחנן אפוא קולו לבקש רחמים מלפני אותם העריצים המדומים על נפשו ועל מחברתו, שעלתה לו בדם תמציתו. הסבות ההן הנן דומות כל כך זו לזו אצל מחברים שונים, עד כי, כמעט, תוכן אחד לכל ה„הקדמות" ממין זה. על חזיון כזה, שעם כל הכבוד הגדול, שירחש לבי למחולליו הנעלים, תכריחני האמת להגיד, כי כולו אינו אלא יליד חשכת גלותנו המרה, אין לנו לענות זולתי באנחה עמוקה. הנה, התחנות וההשבעות להמבקרים לבל ירעו וישחיתו, לבד העדר תועלתן המקווה, הנן גם מתנגדות לחוקי ההגיון; כי אחרי שבאמת גדולה תועלת הבקורת עד למאד, צריכה אפוא התחנה להיות בתכלית ההפך, שאדרבה, יואילו המבקרים לשים מעינם להפוך ולהפך בדברי המחברת החדשה עד, פרשם כשמלה את כל מגרעותיה, למען יתבררו ויתלבנו הדברים באופן היותר נעלה. אך יותר מזה בלתי נסבלות ההתנצליות בדבר מפעל החבור, שכל בנינן בדרך כלל הוא רק מהומר של „ס ב ו ת" שונות, המסובבות ממצב אישיותו של המחבר. בענין נשגב כללי, כמו ספרות תורתנו הקדושה, אין לנו עסק כלל עם שום עצמיות אישיות: ארחו ורבעו של המחבר, שמחתו וצערו, טיב ורוע מצבו, התמדתו בלמוד ושלילותה, בגלל חלישותו, שהיא מולדת התמדתו הק ו ד מ ת — כל אלה אין להם משהו שייכות אל עולם הספרותי. הוא בעצמו יכול להיות באמת מוכרח גדול, ר"ל, להמליט חבורו, והספרות, כמו להכעים, תוכל להיות מוכרחת גדולה להשליך את בן-אונו אחורי דלת ומזוזת היכלה; ולהפך, יכול הוא מצד עצמיותו להיות בלתי מוכרח לזה כלל, והספרות — נצרכת להכניס לתוכה חבורו של זה, בשביל השתכללותה היותר שלמה והיותר רצויה. ובנוגע לעצמיות הספרות, הנה בקשת הסבות להתרבות החבורים מושללת כל יסוד שכלי; אדרבה, בראותנו התמעטותם באחת התקופות, אז הוא שיש לבקש ולבקש הסבות לזו: התמדת זריחת השמש והזיוני החיים בכללם אינם זקוקים לפתרונים עפ"י איזו סבות; להפך, להפסקת הזריחה בצהרים, להתנתקות פתאומית של פתיל החיים באיזה מקצוע — לאלה, רק לאלה תבוקשנה סבות. הנה, כל זמן שקולו של יעקב מצוי זעיר שם, זעיר שם, בבתי כנסיות ובבתי מדרשות; כל זמן שלא חדלה בישראל ה„הוראה" לכל סעיפיה השונים כל זמן שלא נדעך אותו הזיק התורני, שבו קשורים חיי ישראל מאז היה לגוי, שהוא הצילו ומצילו ממיתה של נשיקת ההתבוללות, — כל הזמן הזה תחשב אפוא ספרותנו התורנית שֶׁהֶנָּה חיה חיים רעננים; ובמקום השתררות כח החיוני, הלא בהכרה תתמיד ספרות כזו להתרחב ולהתפשט בדמות חבורים חדשים, המרבים להופיע חליפות בכל מקצועותיה השונים; אשר חלק בראש נוטלת ביניהם ה„הוראה", לרגלי ה„שאלות" הרבות למאד, המתחדשות לבקרים במחנה החרדים, לפי התחדשות עניני החיים היומיים. וכה, אך המוכים בסנורי הקנאה או, פשוט, האולת, הם, הם שיתלוננו על הופעת כל ספר חדש בפזמוניהם הידועים, איך שכבר רבו אצלנו הספרים למעלה ראש. תלונה כזו, מצד תכנה ההגיוני, הרי היא דומה ממש לאלו היו מתלוננים על כל יתר הזיוני החיים, שההולדה הבלתי מוגבלת היא אחת מחוקותיהם ההכרחיות. אנשים כאלה אינם יכולים או אינם חפצים לדעת את המושכל הראשון, כי התרבות הספרים היא תוצאת החיות, הכלולה בתורתנו הקדושה, והפסקת הזיון כזה היא תוצאת המות, מה שהוא נמנע מכת אל-מות כזאת! והמושכל הראשון הזה הוא שפוטר בהחלט את כל מחבר, יהי' מי שיהי', משום צורך של שמץ התנצלות בעד מפעלו, הבא בתור תוצאה ישרה ומוכרחת מחיי ההורה הנצחיים.

ההשקפה הזאת היא שמנעה אפוא ממני, בנשתי, בעזהי"ת, לעריכת „הקדמתי", את כל הצירים והחבלים, האוחזים במצב כזה את חלק גדול מהמחברים, אשר, בהתגבר הומם, ירבו לבטא אמתלאות והתנצליות, תחנות והפצרות, התרפסיות והתבטליות לפני מלאך-המות, המלא

טיוים

עינים והמתגלם בדמות חבל מבקרים אדירים מהררי טרף; שמכל החומר הזה תתכונן אותה הבירה, אשר בשם „הקדמה" תכונה. —

ההתנצלות האחת, שהנני זקוק אליה, היא רק בפני הרבנים הנעלים השואלים. יצ"ו, אשר לא פרסמתי שמותיהם בראשי תשובותי, כפי הנהוג בזה. השמטה כזו היא משני טעמים: א) מצד שישנם ביניהם גם רבנים גדולים כאלה, אשר, אם הם בתמימותם היו רשאים לותר על כבודם בהצעת שאלותיהם לפני מי שקטן מהם, אינני רשאי אני לעשות ענותנות הזולת עטרה להתהדר בה; ב) מצד שאינני בגדר מומחה לעריכת התארים הנהוגים, כראוי; ובכן, אם הייתי מפריז בהם לאחד, היתה הפרזה כזו כעין חנופה פשוטה, ואם הייתי ממעט בהם לאחר, היה זה לפגיעה בכבודו מבלי משים; — בכדי להנצל ממוקשים כאלה, ביחוד בענין, שהפליגו בימינו להגדיש מדתו, עד שהיה לזרא, הלא טובה אפ"א השתיקה. —

עם זה אעירה נא לב המעיין על שני פרטים:

א) כי, האריכות, שבאה באלה מתשובותי, שבאמת היה אפשר לקצרן, לפי נושא ענינן, היא בכדי לסלק ההשגות, הנשקפות מאחת הפנות, וגם בכדי לבאר דרך-אגב איזה ענינים מסובכים בשני התלמודים ובפוסקים;

ב) כי, לרגלי השתמשי במחברתי בסמני-ההפסקה הבוללים, שכבר הולכים ונשתלים בימינו גם בספרות התורנית, מצד תועלתם הכבירה להקל הבנת המשך ויחום הענינים, — השמטתי קודם ולבסוף העתקת כל מאמר זר את הסגנונים המורגלים בספרים: „זה לשונו" ו„עד כאן לשונו", ותחתם הצגתי מאמר כזה בין זוג מרכאות-כפולות („ ")‚ הבאות אחרי דו-נקודות (:). —

ויהי רצון, שיוסיף ה' להגדיל תורה ולהאדירה ולהחיש עם זה תשועתנו הגדולה, כשאיפת כל קויו ומיחליו, אשר בכבודם יתימר

המחבר.

ב"ה. פרילוקא, ט"ו טבת, תרס"ו.



מפתחות.

חלק אורח חיים.

סימן א) על דבר פרשיות תפילין של ראש, שבשבת לחות הדיו, נעתקו על עבר החיצון של קלפן כל תיבותיהן בשלמותן, בתמונה הפוכה, כזו: לארשי עמש

ב) טעם להזכרת החולה רק על שם אמו, בשעה שמתפללין עליו.

ג) ישוב לקושית הגרעק"א, ז"ל, על רש"י „ברכות" (ל"ט, ע"א, בד"ה „דורמסקין").

ד) ישוב דברי הרמב"ן פ' „אמור" (כ"ג, ב') בענין שלילת הקרבת קרבנות לדור במדבר.

ה) ע"ד חביות ישנות של יי"ש חמץ, שנשתמשו בהן לצורך הפסח.

ו) אם מותרת הטחינה לצורך הפסח בְּרֵחַיִם-גַלְגַלִיִים (וואללצען-מיהלע), העובדים בכח הקיטור.

ז) נדון איכות נפילת ס"ת, שמתענין עליה.

חלק יורה דעה.

ח) ע"ד עוף הנשחט, שבהיותו עדיין חי, הוציא המורה את ושטו ע"י חתך הגאות לזה, בשביל בדיקת שיעור שחיטת הרוב.

ט) ע"ד שו"ב, המתעסק בקצבות, ע"י מה שבוחט ובודק בהמות של נכרים.

י) אם רשאי השו"ב לשחוט ולבדוק אצל בנו הקצב, הסמוך על שולחנו.

יא) אם יש לחוש לנקיבת הריאה גבי ההעתקמות שדרת עוף.

יב) נדון ריאה, שתחת קרומיה נמצאה עלש רכה כסחוס.

יג) נדון ריאה, שבחתיכתה המבושלת נמצאה מחט.

יד) נדון לב בהמה, שבחתיכתו המבושלה נמצאה עלש לבנה.

טו) נדון בהמה, שכיס-השחן שלה נמצא נפוח.

טז) נדון שור, שנפל, בהלכו במקום שוה על פני הקרקע.

יז) ע"ד שרית בשר ומליחתו בתוך בשעת הקור הגדול.

יח) בענין קושית הבאה"ט (סי' ל', ס"ק כ"ב) על הט"ז.

יט) ישוב לקושית הפמ"ג בראש פתיחתו להלכות תערובות.

סימן כ) אם מועיל חותם בתוך חותם לבשר כשר, שהוא של קצב נכרי ומונח ברשותו.

כא) אם מועיל הכשר לכלי המתכת, הנקראת: „טשוגון", אחרי שמתכונתה מעורבים בה חלקי אדמה, שבהצרפם בכבשן, נכנסים בזה ממילא לסוג ה„חרס".

כב) באיזה אופן מותר לקבוע פלומפ בתוך המקוה בשביל הרקת מימיה.

כג) ע"ד המקואות, הנעשות עפ"י השיטה החדשה.

כד) בדבר התרת תקיעת כף, ששנים נתנוה זה לזה.

כה) ישוב קושיא על דברי הגמרא ב„נדרים" (ס"ה, א').

כו) ישוב קושיא על דברי הרא"ש ב„נדרים" (פ"ט, סי' ב').

כז) ביאור ענין „דורשי חמורות" ו„דורשי רשומות" שבתלמוד.

כח) אם חייבת עיסת סובין בחלה.

כט) ישוב הסתירה, שבין המשניות ד„חלה" פ"ב, מ"ג, ופ"ג, מ"ב; ישוב לדברי רש"י ב„סוטה" (ל', ב', בד"ה „מאי לאו").

ל) בענין הנדוי בחלום.

לא) ע"ד הטֻמְאוֹת כהני זמננו למתים.

לב) ישוב קושיא בענין הטֻמְאוֹת כהנים ונזירים למתים.

לג) בדבר מהות „גדול הבית" לענין אבלות.

חלק אבן העזר.

לד) נדון חכונת ה„רגלים לדבר", הראויים להצטרף להודאת א"א שזינתה.

לה) ע"ד נשואי „מינקת חברו", שנתנה בנה למינקת, להיותה בלתי ראויה להניק, מצד חרסיות חלבה.

לו) בדבר עגונה, שבעלה הוכר רק עפ"י התמונה הפוטוגרפית, שנצטלמה מאחד שמת במקום, שאין מכירין אותו.

לז) בדבר עגונה, שכשהעלו מהנהר את אחד הנטבעים, נודע, שהוא בעלה רק ע"י הכרת בגדיו וכתבי-התעודותיו.

לח) ע"ד קדושי התנכלות.

לט) עוד ע"ד קדושין.

מ) ע"ד סכסוך שבין איש לאשתו בענין נכסי מלוג.

אם

סימן מא) אם יתכן להתיר בשעת הדחק הגדול מאד לחַיָּל הנמצא במערכות המלחמה, לגרש אשתו באמצעות מנוי סופר ועדים ושלוחים עפ"י כתבו. פרטיות סדור גט כזה.

מב) סגנון כתיבת עיר החדשה „מיכיילאווקא" בגיטין.

מג) ע"ד ג"פ שביד שליח=להולכה, שנכתב בו: „יחיאל מיכ͏ֿל המכונה מיכ͏ֿל", במקום „דמתקרי מיכל".

מד) אופן כתיבת שם האב בגט הנשלח, באם שהבן שינה להחזיק לאביו במקום הנתינה שם „לבי" תחת „לבי אריה", הבלתי ידוע כלל במקום הנתינה.

מה) בדבר השם, שיש להמגרש במקום אחר, זולת מקום הכתיבה והנתינה: אם יש להזכירו בגט לכתחלה, היכא שבמקום הכתיבה והנתינה בלתי ידועה מליאותו כלל. גם בענין שנוי שם האב.

מו) בדבר מי שבבואו לישא אשה בעיר אחרת, הודיעו שם הוא ואביו שמותיהם לגבי הכתיבה: „יוסף אהרן בן אלחנן", וכך עלה לתורה בשבת הראשונה; אכן בפי כל נקרא רק „אהרן". אח"כ עלה לתורה עוד שתים או שלש פעמים, אולם אין מי שזוכר איכות הקריאה. והנה, לבסוף חמשה שבועות להתגוררו במקומו החדש, גרש שם את אשתו, ובהוסיפו להודיע את שמו להמסדרים כפי הודעתו הראשונה, נכתב אפוא בגט: „יוסף אהרן דמתקרי אהרן בן אלחנן". אח"כ ערער על הגט, מצד שבעירו הקודמת הוחזק לכל מילי רק בשם „אהרן", ואביו עולה רק לתורה בשם „אלחנן", אבל בפי"כ נקרא: „חנן".

מז) בדבר מי שהוחזק בעירו לעליה לתורה ולחתימה בשם „יצחק יעקב" ובפי הבריות — בשם „יצחק"; אולם, כאשר נשא בנו אשה בעיר אחרת והתעכב שם משך ל' יום מפוזרים בתוך משך הרבה חדשים, עלה שם כמה פעמים לתורה בשם אביו „יצחק" לבד. ובכן, נכתב כך גם בגיטו, מבלי הבט על מה שבכתובתו נזכרו שני השמות. — במקום השררות המגורשת לרדת לדין עם התובע, האם ראוי לב"ד להכריחה לזה במניעת נתינת תעודת=היתר נשואין.

סימן מח) בדבר מי שגרש בגט, שנכתב בו שמו: „יהושע", בעיר, שלא נתחזק ל' יום בשמו. אח"כ ערער עפ"י גבה"ע שהביא, שיש לו עוד שם החולי „חיים", שלפיכך הוא עולה לתורה בעיר מושבו בשם „חיים יהושע", וכך קוראין אותי לפעמים גם בבית אביו; ורק שבפי הבריות נקרא בשם „יהושע" לבד.

מט) אופן כתיבת שם החולי, באם שהמצלאין לא נרפוהו, מבלי משים לשם הראשון, נגד מנהג מקומם.

נ) סגנון כתיבת שם המגרש „בן ליון". באם שאביו נקרא: „ליון".

נא) סגנון כתיבת הכינוי „נֶצְמָה" במי ששמה „נחמה".

נב) סגנון כתיבת השמות גבי מתגרשת, ששמה מעריסתה: „שינא"; וכך נכתבה בספר= הפקודים של הרב מטעה"מ ובתעודה הגמוסית שבידה בדבר נשואיה וגם בכתובתה. אולם בפי הבריות נקראת על הרוב: „זעני" בזיי"ן רפויה וגם חותמת כך; ועל דרך המיעוט נקראת וחותמת „יעווגעניא", כפי שנדפס על כרטיסה.

נג) עוד בענין הנ"ל.

נד) בדבר גט, שנכתב בו שם המגרש: „ליווא", תחת „לֵיאָוַוא".

נה) בדבר גט, שנכתבו בו שם המתגרשת: „קַטָּא" תחת „קַטַּא".

נו) סגנון כתיבת שם „פייווש" (בבי"ת או בוואוו"ן) בגט, שצריך לכתוב: „שלמה פייוויש דמתקרי פייווא".

נז) בגט, שביד שליח=להולכה, שנכתב בו הכינוי „אייזק" בלא יו"ד אחר הזיי"ן.

חלק חושן המשפט.

נח) ע"ד השמות · שיתכן לישראל לגבות מחברו עפ"י האדרכתא על סך אלף רו"כ, שקנה מנכרי.

נט) נדון שותף, שבא לחזור בו מהשותפות, בסבת הסכסוך שנולד בה.

ס) בדבר מי, שמסר לשלוחו מכתב סגור במעטפה (קאנווערט) להטילו לתוך תיבת הפאסט; ואחרי שנאבד המכתב מהשליח, הרי הוא טוען שבתוכו היה לפון שטר הקיסר

הקיסר בן שלשה רו"כ; ובכן תובע הפסדו בשלמות.

סימן סא) בדבר הסכסוך, שנולד בעסק חלר, שנמכרה בפומבי בעד חובותיה, ונתרצה אחד לקנותה במעותיו על אופן, שיחזירה לבעליה, אחרי השתדלם להחזיר לו מעותיו.

סב) ישוב דברי הגמרא ב„ב"ב" (ק', א') בענין קנין אברהם אע"ה את ארץ־ישראל בחזקה.

סימן סג) ישוב דברי הב"י בחוה"מ (סי' רמ"ז) בענין „השולח תפלים, שיתנום לבני ביתו".

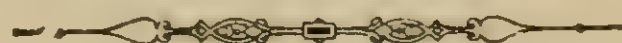
סד) ביאור דברי הרמב"ם בפ"ט מהלכות זכייה, ה"ח.

סה) בעסק לוואת שכ"מ.

סו) בענין הנ"ל.

סז) ישוב דברי הרמב"ן („במדבר" כ"ז, מ"ו) בענין נחלת שרח בת אשר.

סח) „הרכן" למסכת „נדה".



גבול יהודה.

חלק אורח חיים.

סימן א.

על דבר פרשיות תפילין של ראש, שמפני לחות הדיו או מאיזו סבה אחרת, בהיותן מונחות בבתיהן מגוללות מסופן לתהלתן, ההלק על הכתב, כדין, נעתקו על עבר החיצון של קלף ארבעתן כל תבותיהן בשלמותן, בתמונה הפוכה, כזו: לארשי שמש; וההעתקה הזאת היתה נפלאה במינה, מהיות אותיותיה ממשיות וְנִכָּרוֹת היטב, אף שגוף הפרשיות לא נפסד מזה במאומה.

הנה, מלד עלס הכתב שמעבר החילון, לא יתכן לפסול אותן הפרשיות, כמש"כ הרמב"ס בהל' מזוזה (פ"ה, ה"ד) בטעס מנהג כתיבת שס הקודש על חילוניות המזוזה, ד„אין בזה הפסד, לפי שהוא מבחוץ". ונראה, דאף בשנכתב ענין שלס, ואפילו של חול, על חילוניות סת"מ, נמי דינא הכי. ואילא דילי מהא דאיתא ב„גיטין" (די"ט, ע"ב): „ההוא גברא דעל לבי כניסתא, שקל ס"ת יהיב לה לדביתהו ואמר לה: הא גיטך. אמר רב יוסף: למאי ליחוש לה? אי משום מי מילין (פירש"י: „שמא כתב לה גט מבחוץ ואינו ניכר") — אין מי מילין על גבי מי מילין". מבואר מזה, דלולא שהיה דרכס לעבד הגויל במי מילין, היה חושש רב יוסף בעובדא דידי', לשמא כתב על הקלף מבחוץ גט במי מילין, שדינו אז לְהִדָּבֵק דוקא במיא דגרא, כדקאמר שמואל לעיל. הרי מוכח מכאן, דלא נפסל אותו הספר בשביל פנים חדשות כאלו, שבאו ללדו החילון; דאס איתא, דנפסל בזה, א"כ מאי איריא, שאין הגויל המעופץ קולט מי מילין, הא אפילו אס היה נכתב הגט במקוס כזה כראוי בדיו גמור, הרי נמי אין לחוש לו כלל. דהא, בהיות הדין כך, הרי בודאי הָיִינוּ מחויבים מדאורייתא למחוק אותו הגט שמבחוץ ולהחזיר בזה את הספר להכשרו, כדי שלא נלטרך בשבילו להפריד אותה היריעה ולגנזה בחנס. דאס באותיות השס הקודש שנדבקו נקטו בלשונס הטור והשו"ע (סי' רע"ו, ס' י"א): „יש לו לגרדו (להאי דבק)"; אף דאיכא כאן חשש מחיקה, ולמקלת רבוותא — חשש חק תוכות, מ"מ אין אנו חוששין לכל זה, כדי שלא להביא היריעה לידי גניזה; כמבואר טעס זה בחלקת מחוקק (סי' קכ"ה, ס"ק א) ובב"ש שס: עאכו"כ, כשנכתב ענין חול על חילוניות הקלף, שמחויבים ומחויבים אנו למחקו, כדי להציל אותה היריעה מלבזותה בגניזה ומלהורידה בזה מקדושתה; מה שאסור מטעס „מעלין בקודש ואין מורידין" (כמבואר בתשו' משאת בנימין סי' כ"ו וכ"ז); שאיסורו מדאורייתא, כדיליף לי' ב„מנחות" (דל"ט, ע"א) מקראי. וכן איתא ב„שבת" (דע"ה, ע"א): „יריעת המשכן, שנפל בה דרנא, קורעין בה („מתחלתה ועד סופה". תוס') ותופרין אותה"; וטעמא דמלתא הסביר שפיר בתשו' חתם סופר (חיו"ד, רס"ד), בהוכיחו, דמיירי כאן ביריעה שכבר נשתמשו בה למשכן, ואעפי"כ מחייבינן לקרעה לגמרי, אף דיש בזה לאו ד„לא תעשון כן לה' אלקיכם"; משום דהאי קלקלה תקנה היא, כדי שלא תבוא היריעה לידי גניזה (ומובן מאליו, דתקנה זו הויא דאורייתא; וגם הא בכה"ג מיירי הסוגיא שס), יעו"ש. והשתא, אס הדין כך ביריעת המשכן, שאין בה אזכרות, — כש"כ ביריעת ס"ת, שאזכרותיה מוסיפות לה קדושה על קדושתה העלמית. וא"כ, כיון דגט כזה עומד מן התורה למחוק, ממילא הרי הוא כמחוק מתחלתו דמי; דהא רב יוסף, מרא דהאי עובדא, סובר, דהעומד לגזוז כגזוז דמי, כדמוכח להדיא ב„כתובות" (כ"א, א'); והיינו מטעס דפסקינן ב„ב"ק" (כ"ט, ב') הלכתא בהא כר' שמעון, כמש"כ התוס' ב„כתובות", שס. והנה,„הבית מאיר באה"ע (קכ"ד, ס"ק א') השכיל להוכיח עפ"י התוס' ד„סוטה" (כ"ה, ב', בד"ה „לאו"), דאי קי"ל כר' שמעון בדבר הרשות, דהעומד להעשות כעשוי דמי (כענין „כגזוז דמי" לגבי ניזקין וגביית ב"ח, וכדומה), כש"כ במקוס מלוה (כזריקת הדס ופדיון הפרה, כשמלא אחרת נאה ממנה, ושרפתה), דבודאי נקטינן כותיה (ב„מנחות" דק"א וק"ב), דכזרוק וכפדוי וכשרוף דמי; לפיכך, בעובדא דרב יוסף, שיש שס חיוב גדול למחוק הגט ומלוה קעביד בהא, במה שמחזיר ספר-התורה לכשרותו, הלא פשיטא, דלשיטתו ב„כתובות" הרי הוא כמחוק דמי. ממילא, בכל אופן שנכתב, הרי אין כאן אפילו ריח הגט, וכמו שכתב הר"ן בפ"ב ד„גיטין" לענין גט, שנכתב על דבר הצריך ביעור מן העולס, למ"ד דכשרוף דמי, „דלא הוי גט"; וכן כתבו אליביה הרמ"א (קכ"ד, א') והג"פ והפר"ח (שס), ד„הגט בטל מן התורה".

הרי לפנינו, דאס היה נפסל אותו ספר התורה מחמת הגט, שנכתב על חילוניותו, לא היה לרב יוסף, דקאי בשטת ר' שמעון, חשש גט, אפילו בהיות הכתיבה בדיו גמור כדין, — ואס בכל זאת מתבאר מסוגית „גיטין" ההיפך, הסתייס, דאין כתיבת ענין חול על הלד החילון של הקלף פוסלת לס"ת (וה"ה נמי לתפילין ומזוזה: עי' מהר"מ שי"ף, שס בד"ה „ביני דני"). ולכן בעובדא ד„גיטין", אף דקעביד ההוא גברא איסורא, בהשתמשו בקלף ספר-התורה לצרכו, דהויא הורדה מקדושה,

מ"מ אין הדין מחייבו למחוק משם הגט, שכבר נכתב, כיון דלא איתרעה בזה כשרות הספר.

ואין להתעקש ולטעון, דאותה העובדא היתה בס"ת כזה, שהיה בלאו הכי פסול, דאז אין הגט עומד למחוק, הא בהיותו כשר, לא היה שם באמת חשש גט בכל גווני, מטעם פסלו ספר התורה, דממילא הרי הוא כמחוק דמי; — דאם היה עיקר מציאות גט כזה תלוי בפסול הספר, הלא בודאי לא היה הגמרא סותם ומקבל בפרטיות העובדא, במקום כזה, דאיכא למיטעי הרבה. זולת זאת, הא דרך אמורא לפרש דבריו, וכל זמן שלא פירשם, הרי אמרינן, דבכל גווני מיירי, כמש"כ התוס' ב"ביצה" (כ"ה, א', בד"ה "כאן"). ותו, מדהאריך בלשון העובדא: "על לבי כנישתא", ולא קאמר בקצרה: "שקל ס"ת", הרי מוכח מזה, דבא להשמיענו, שספר-התורה היה כשר, כשאר כל ספרי תורה שבבתי כנסיות, המיוחדים לקריאה בצבור, ולא לגניזה.—

והנה בקובץ "תורה מציון" (שנ"ה, חו"ג, ס' י"ח) השיג עלי ידידי הרה"ג ר' משה נ"י רוזין בזה שפיר, לכאורה, דהרי יש לומר, דבאמת נפסל ס"ת, באם שנכתב עליו איזה ענין מבחוץ; ואפילו הכי הגט, שנכתב עליו שם, כשר, משום דאינו חשוב עומד למחוק, כיון שיש עצה לקלפו מהס"ת ע"י פסיקת הקלף בעוביו, דבכה"ג נמי הרי יחזור הס"ת להכשרו.

אולם באמת, אלו היה כך דין הס"ת, לא היתה מועלת כלל גם עצה כזו למיתכשי' גיטא: לא מיבעי לדעת בה"ג וסיעתו דסברי, דאפילו במידי דתלוש, כמו קלף וכדומה, שייך הדין, דבהיות הגט מחוסר קציצה מדבר תלוש כזה, הרי הוא בטל מדאורייתא (עי' ב"ש סי' קכ"ד, ס"ק י', ופר"ח ס"ק י"ג, ותורת גיטין בחידושיו ס"ק ח', וקר"נ, שעל הרא"ש פ"ב ד"גיטין", סי' כ"ב, אות כ"ה); אלא אפילו לדעת הרשב"א וסיעתו, דסברי, דרק בשכותב על הדבר הצומח אם מהקרקע או מבעלי חיים (יד העבד, קרן הפרה), שם שייך הדין דמחוסר קציצה, באם שלבסוף חתכו הגט מגידולו, אבל לא בשכותב על חלק מאיזה דבר התלוש,—הנה נדון דס"ת שאני, דגבי' אם נכתב גט על חיצוניותו (באם שהיה הדין, שהס"ת נפסל בכך), דאז הרי מוטל אהאי גברא בכל רגע ורגע מהתחלת הכתיבה לקלוף גט כזה, בכדי להחזיר הס"ת להכשרו, מודים שפיר כו"ע, דעומד לקצוץ כזה הוה "מחוסר קציצה". דהנה, האי דינא דהרשב"א כתבו התוס' ב"גיטין" (כ"א, ב', בד"ה "יצא") והרא"ש שם בלשון כזו: "דוקא בבעלי חיים או במחובר לקרקע, שעוקר דבר מגידולו, חשוב מחוסר קציצה, אבל מידי אחריני לא". אכן עצם טעמא דמלתא, מאי שנא עקירת דבר מגידולו מעקירת דבר מחיבורו במידי דתלוש, לא נתברר. אמנם הר"ן אתא להסביר זה במה שכתב: "דכיון דתלוש הוא, לא הואי מחוסר קציצה, שיוכל לתנו לה כמות שהוא; וכיון שכן, כי גאיז מיניה מידי, לא מפסיל; אבל מחובר, מפני שאי אפשר לתנו לה אלא בקציצה, מיקרי מחוסר קציצה; ובעלי חיים נמי, משום דדמי למחובר" (ר"ל, דאף שבאמת פשוט הוא, דבעלים חשובים גם בע"ח מידי דתלוש *); וכדקאמר נמי להדיא בסוגיתנו בירושלמי סוף הלכה ג'.—מ"מ אבריהם, כיון שהם צומחים בחיבורן, הרי יש להם דין מחובר הצומח מקרקע; וכמ"ש הרמב"ן בחדושיו). אולם דבריו בלתי מובנים כלל, דהכתי קשה, הלא גם בבעל-חי ישנה אותה העצה, "שיוכל לתנו לה כמות שהוא" עם האבר דקא גדיל מיני', שעליו נכתב הגט; וא"כ מאי שנא בע"ח משאר תלוש, דמשום האי סברא גופא מוציאו הר"ן מכלל מחוסר קציצה? והרי הר"ח, אדרבה, הסתייע עוד להך, דבכייר שייך נמי ענין מחוסר קציצה, מהא דאיתא בסוגיתנו (כ"א, ב'), שהוא שייך אפילו גבי קרן של פרה, בעת שהפרה היא נמי מידי דתלוש, וכמו שהביאו בשמו העיטור (ח"א, מאמר ז') והרמב"ן בחידושיו!—

לכן נראה, שהטעם הנכון לשטת הרשב"א נשקף מראש צורים—בעל העיטור ז"ל (שם), דהוא מחמת, שמחוסר קציצה נקרא רק כשאנו קוצצים את הדבר המוכרח שֶׁקָצַץ מצד טבע הענין, אבל אם טבע הענין אינו מכריח הקציצה, אז, אף שבאמת אנו קוצצים חלק ממנו, מ"מ אינו נכנס בסוג "מחוסר קציצה". והיינו דקאמר בסוגיתנו: "מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה, יצא זה שמחוסר כתיבה קציצה ונתינה", ולא קאמר: "מי שאינו צריך אלא כו', יצא זה שצריך כו'",—דאלו היה אומר: "צריך", היה קאי שפיר על המקרה, דמשום שבדעת האדם לקצצו, לפיכך נימא, שגט כזה צריך קציצה; אבל באמרו: "מחוסר", פירושו, שהוא מחוסר בעצם וראשונה, מצד תולדתו ותכונתו. ממילא, יוצא מזה, דאם כתב גט על הדבר, שאינו עומד לכך מצד עצמותו, כמו על העלה, בגדלו על האילן, או על יד העבד או על קרן הפרה בשעת גידולם, דבכה"ג הרי תכלית הגט לא הויא הצמיחה, שהיא באמת רק תכלית אותם הגידולין; נמצא, דהחלק שעליו נכתב הגט, העלה, היד או הקרן, עם חלק המשויר, דהיינו האילן, העבד או הפרה, הנם שני פרטים נפרדים לגמרי בתכליתם, דהגט אינו פרט המיועד לגידול, והאילן והעבד והפרה אינם מיועדים כלל למיהוי שטר גיטא, אלא שתכליתם היא רק הגידול; לכן עומד גט כזה לקצוץ, מהיותו נפרד בעצם ותולדה מפרטים כאלו; ומשוה"כ, אם באמת קצצו קודם הכתיבה, הרי זה עשה כפי שהכרית

תפקידו

---

*) עי' ב"ב"ב" (ק"ג, א') במה דקאמר: "ואמר לי' רבא לר"נ כו' עבדא מטלטלא הוא", וברשב"ם שם, בסוד"ה "איבעיא להו עבדא". והיינו, שבעלים הוא נמי מידי דמטלטל, ורק שהוקשה" לקרקעות לענין פרטים אחדים, וכמו שנתבאר בירושלמי "קידושין" (פ"א, ריש הל' ג').

תפקידו של הדבר המיועד והעומד לכך — לפיכך הוא דנופל על גט כזה לשון „מחוסר קלילה" (אם לא, כשהוא נותן לה את העלין הנקוב ביחד עם הגט, שנכתב על העלה הגדל מתוכו — דלאביי מהני אפילו מדרבנן, ולרבא מהני מיהא מדאורייתא —. או כל העבד או כל הפרה ביחד עם הגט, שנכתב על היד או על הקרן; דאז כיון שבאמת ראוי היה הגט להקצץ ואעפי"כ, בכדי שלא לקללו, נותן לה לכתחלה בשבילו גם את כל העלין או העבד או הפרה; אם כן הרי הוא מבטל בזה להגט את כל אחד מהפרטים האלה בשלמותו (עי' בחדושי הרשב"א על מתניתין בד"ה „על הקרן" ובר"ן שם). משוה"כ לא איכפת לן מה שהוא מיועד וראוי להקצץ, כיון שמתחלת הכתיבה גמר בדעתו לתנו לה באופן השולל בהחלט את הקלילה. דהרי הגט יכול בכה"ג להשאר תמיד על העלה או על היד או על הקרן). לא כן, כשכותב הגט על חלק של דבר הלוש כזה, שאינו מיועד מצד עצמותו לתכלית פרטית מוגבלת, אלא שהוא ראוי גם למיהוי שטרא ולכל מילי, כמו קלף או נייר ובדומה (ואפילו עלה, רק שהוא מהזרעים שבתוך עציץ שאינו נקוב, דאז הרי הוא נמי ראוי גם לכתיבה ואינו מיועד לתכלית הגידול, כיון דבאמת אינו חשוב גידול כלל בעציץ כזה),— בכהאי גוונא לא יפול על חלק כזו לשון „מחוסר קלילה", כיון שאינו מחוסר קלילה מצד תכונתו ועצמותו, אלא רק מצד מקרה השכם האדם להצלות עליו הכורת. ולכן, אף בשקללו קודם הנתינה, לא אלים מקרה ההסכם כל כך, עד שנפסול הגט, מצד שניחם אליו ענין מחוסר קלילה, מה שאינו מחוסר כלל מצד טבעו ותולדתו.

עפ"י הצעה הזאת יאירו מעתה לעינינו דברי הטיטור, הבלתי ברורים, לכאורה, שכתב: „ובתשובות: שניא פרה ממגילתא (ר"ל: דלא כהר"ח, שהובא מקודם, שהוא יליף מפרה, להיותה ג"כ מידי דתלוש, למגילתא, דגבה נמי תהיה שייכה סברת „מחוסר קלילה"); דאי פיסא ממגילתא, אמרינן אוירא דמגילתא מה פגים בגיטא (כלומר: אוירא דמגילתא, דהיינו החֲלָק העודף על הגט, הרי אינו פוגם ואינו סותר לתכלית הגט, מדאינו עומד ביחוד מצד תכונתו לתכלית אחרת, המשונה לגמרי מענין הכתיבה); דפרה ודאי אי כתיב גט אגבה, הוה ליה דבר שיש בו רוח חיים (שתכליתו היא הגידול, אבל הגט שעל הקרן אין ענינו להיות בסוג רוח חיים ולהשתלם בגידול, דתכליתו היא אחרת לגמרי מהגידול; לפיכך הרי הוא ענין נפרד בעצם, וראוי ועומד לקלילה מצד תפקידו והכונתו); ואי נמי שחיט לה, הוה ליה אוכלין, וכי כתיב על הקרן דלאו אוכל, מחוסר קלילה (ר"ל: מצד התפקיד הטבעי. בהיות שהשאת הוית תכלית גוף הפרה רק לאכילה, וקרנה עם הגט שעליה אינם בסוג אוכלין כלל; ממילא הווין שני ענינים נפרדים לגמרי בתכונתם, שזה מתחייב הקלילה); אבל מגילתא, אי כתב על אמתא דמגילתא, מאי מחסר ? („מאי מחוסר" יש כאן, עד שנאמר, דמתמת שהמגילה מיוחדת בטבעה לתכלית המשונה מתכלית הגט שנכתב עליה, ממילא הרי מוכרחת בזה הקלילה, שהגט מחוסר ממנה ?). וכן הלכתא".

וכיון שזכינו לזה, יתורץ מעתה שפיר הא שהקשה הר"ן, בד"ה „כתבו על החרס", על רש"י, שמדבריו בריש דכ"ב, בד"ה „שמא יקטוס", משמע, דקאי בשטה הרשב"ם (וכמו שהביאו בשמו להדיא האו"ז ח"ב, סי' תש"ח, והרא"ש והטור; עי' ב"ח סי' קכ"ד, בד"ה „וכתב הרשב"ס", ומהרש"א על התוס', בד"ה „ילא", וקר"נ, אות כ"ג), ואלו בסוף הדף הקודם גבי כתב על חרסו של עלין נקוב החליט להדיא כפי העולה לשטת בה"ג;— דלפי הנ"ל ניחא: דגבי חרסו של עלין נקוב, כיון שהוא עומד מצד עלמותו והכנתו מתולדה רק להיות כלי להזרעים הגדלים בתוכו, והשתא, כשנכתב גט על אחד מחלקיו, הרי הגט אינו עומד כלל מצד עלמותו והפקידו להיות כלי להזרעים; ממילא, מצד התפרדות התכליות, הרי מוכרחת בזה הקלילה; לפיכך מיקרי שפיר בכה"ג „מחוסר קלילה", אף שחלק הגט לא קא גדיל מיתר חלקי העלין. ומשוה"כ הוא דבעינן דוקא, שיתן לה כל העלין, דאז אינו קוצץ הגט לאחר הכתיבה, אלא שמבטל את כל חרסו של העלין לתכליתו של הגט, ולא לתכליתם של הזרעים (ובזה נגלנו מהדחוקים, שהכניסו ביסוד שטת רש"י הב"ח והג"פ, ס"ק ע"ז, והתו"ג בחדושיו למס' „גיטין". עי' קר"נ שם ומהר"מ שי"ף, ריש דכ"ב, והגהות בעל מלא הרועים על התוס' ד"ה „ילא"). לפי"ז, תרווח לן שמעתתא טובא, דנימא אף אנן, דכן סברי בנדון חרסו של עלין נקוב גם הרשב"ם ורבנו שמעיה (שהביאו התוספות הנ"ל, שהם תלמידיו של רש"י) וכל הקיימים בשיטתם; ונמלא, דלא תיקשי כלל לדידהו הא דקאמר הגמרא, דגבי כותב על חרסו של עלין נקוב בעינן נמי, שיתן לה את כל העלין, אשר הרשב"א בחדושיו והוס' רי"ד נדחקו מאד ליישב אליבייהו הך מלתא.

יוצא לן ממילא מכל זה לענין גט, הנכתב על הצד החיצון של ס"ת, אי נימא, שנפסל הס"ת בכך, דאז הרי הוא מחויב מדאורייתא להחזירו להכשרו; דלפיכך אם רק יש תקנה ע"י קליפת הגט ממנו, הרי מחויב הבעל מרגע התחלת הכתיבה לקללו בכל רגע ורגע ע"י הקליפה; ונוסף לזה, דהרי גם מצד עלמות וטבע הענין מיועדים הס"ת והגט לתכליות שונות ומשונות אחד זו מזו; וא"כ, בהיותם שני ענינים נפרדים בעלם, הרי הם מיועדים ועומדים רק לקלילה,— נמלא, דבנדון כזה הוה הגט מחוסר קלילה מצד ההכרח של תכונת תולדתו, ולא מצד המקרה של רלון הבעל. לפיכך ודאי, דבכה"ג מודים גם רש"י והרשב"ם וכל סיעתם, דמחוסר קלילה כזה מבטל הגט מן התורה: לא מיבעי היכא שקולפו מהס"ת קודם הנתינה; אלא אפילו אם נותן לה כל הספר, כעובדא דרב יוסף,

נמי

נמי ודאי, דלא היה מהני מידי; דזה לא מהני, אלא היכא שע"י עלה כזו מסולק ההכרח העלמותי להקנן, כמו גבי „נותן לה את הפרה", דשם הרי הוא מבטל את כל גוף הפרה אל תכלית הגט שעל קרנה, והאשה אינה מוכרחת עולמית לקנץ את הגט לאחר קבלתה; אבל כאן הרי אי" דאיסורא אמירא הוא דרביע עלי' דהבעל, שלא לבטל את הס"ת אל הגט, ועם זה הוא מחויב ומחויב תמיד לקלוף הגט ממנו; ולכשעבר על זה ונתן לה הגט ביחד עם הס"ת, הרי חל עליה ג"כ האי חובא דקלילה, דמרגע התחלת קבלתה היא מחויבת תמיד בלי הפסק לקלוף הגט מהספר.—וא"כ כש"כ הוא זה מהא שהוליא הג"פ (סוף ס"ק ע"ז) מדברי התוספות, „דהך דרשה, דדרשינן „וכתב ונתן", שלא יהא מחוסר קלילה, אפילו שלא יקין אותו בין כתיבה לנתינה, כיון דבדעתו לקון אותו אחר הכתיבה; כיון דלקלילה קאי, כקלון דמי, ומחוסר קלילה קרינן ליה"; שלכן העלה מזה במסקנתו להלכה, לענין קלף, שנשאר בו דבר מועט חוץ לגט, ד„אם מתחלה היה בדעתי לגוז אותו אחר כך, לא מיבעי אם קללו, אלא אפילו לא קללו בין כתיבה לנתינה, כיון דעומד ליקלן, כקלון דמי, ומחוסר קלילה חשיב, למ"ד, דאפילו בדבר מועט חשיב קלילה, כיון שהיה בדעתו לקוללו אחר כך". והכי פסקו התו"ג בביאוריו, ס"ק ד', והגודע בשערים בחדושיו להלכות גיטין, בד"ה „ומוסר לה", והיד אליהו בכלליו (אות מ', סוף סי' יו"ד). ואף שהגט מקושר השיג בזה על הג"פ,— הנה כבר הוכיח היטב הגודע בשערים שם דלא כוותי' וכתב עליו: „כד נייס ושכיב אמר (הג"מ) להאי שמעתתא כו'; ודברי הג"מ, במח"כ, המה בטעות", יעו"ש.

והנה, הריטב"א בחדושיו נטה קלת מדרך העיטור וכתב בהסבר טעם שטת הרשב"ם: „יד של עבד וקרן של פרה וכיולא בו חשוב מחוסר קלילה, כיון שמה שמשייר אלא הוא העיקר שיש לו חיות; וכיון שמה שנשאר, נשאר בחיותו, זהו העיקר, ומשוה"כ חשוב מחוסר קלילה; אבל במאי דמשייר בקלף או בטבלא לא, כו'. אבל כל דבר שנשאר בחיותו חשוב קלילה, משום שנשתנה שמו עליו, שמעיקרא חי והשתא מת, ומעיקרא מחובר והוי בחיותו, והשתא כשנתלש מת כו'. וכיון שכן, אמרינן שאינו מחוסר קלילה, אלא בדבר, שמה שנשאר הוא עיקר שנשאר בחיותו, אבל בדבר אחר לא, כגון אם מתה הפרה או העבד כשר, אעפ"י שאינו נותן לה הפרה או העבד, משום דהא לא חשיב מחוסר קלילה (והיינו ההיפך מדעת העיטור בזה, שכפי הנראה לא הי' לפני הריטב"א), שהרי מה שמשייר אלא אינו עיקר, והרי זה כמשייר בטבלא או בנייר, דאמרינן דלא חשיב מחוסר קלילה כו'". אכן גם להריטב"א ספיר יש לומר, דלדידי' נמי מודים כו"ע גבי ס"ת, שנכתב עליו גט, דהוה מחוסר קלילה, בשקולפו מהס"ת לאחר הכתיבה; כיון שהס"ת שנשאר אלא הוא עיקר גדול כאין ערוך לגבי הגט, וחשיבותו ודאי דעדיפא טובא מחשיבות הדבר שנשאר בחיותו, שחשוב לעיקר לגבי החלק שנחתך ממנו. ותו, הרי גם נשתנה שמו של הקלף המקולף, דמעיקרא היה קדוש בקדושת ס"ת (עי' תוס' „ערכין" ד"ו, ע"א, בד"ה „יגוד"), והשתא נעשה גט, שהוא חול. ואפילו כשנותן לה כל הס"ת, לא דמי לנותן לה הפרה עם הקרן, משום שאם ליכא שום חיוב על האשה המקבלת לקלון באיזה זמן מן הזמנים את הקרן, שנכתב עליה הגט, ממקום חבורה; ממילא, הרי נסתלקה בזה לתא דמחוסר קלילה, כיון שמעולם לא נעשה וגם לא יֵעָשֶׂה מעשה הקלילה; משא"כ ס"ת, שנכתב עליו גט, באם שהי' דינו לפסול הס"ת, הרי יכריח הכשר הס"ת לקללו ממנו ע"י הקליפה; וכמלא, שעומד תמיד לקלילה עפ"י מה שמחייבה התורה; והחיוב הזה קא הדר בודאי גם על האשה, בבוא הס"ת לידה בתורת גט,— וא"כ, כיון דעומד לקלון, כקלון דמי, והרי הוא מחוסר קלילה; וכמו שפסקו הג"פ וסיעתו הנ"ל.

המורם מזה, דאם איתא שהיה הדין בעובדא דרב יוסף, שהס"ת נפסל מלד הגט, שנכתב עליו מבחוץ, לא היה שם בכל אופן חשש גט כלל, אי מטעם דעומד למחוק, אי מטעם דעומד לקלון; וכיון דבגמרא שם מוכח ומבורר להדיא, שהיה ספיר גט בעובדא הנ"ל, באם שהיה נכתב בדיו כראוי,— ש"מ, דכתיבת ענין חול, הבאה על גליונות ס"ת, אינה פוסלתו כלל.—

מעתה יובן מה שדקדק רש"י לפרש באותה העובדא: „שמא נכתב גט מבחוץ", בעת שלכאורה, כיון דלא נראה לעינים היכא נכתב הגט על אותו הס"ת, ורק מטעם חשש אתינו עלה להחמיר, ממילא הרי אין גבול להחשש, דהא אפשר לחשוש ג"כ לשמא נכתב על גליונות הס"ת מבפנים; א"כ הלא יותר היה נאות לרש"י לומר: „שמא נכתב גט על הֶחָלָק", דממילא היה כולל בזה כל מקומות החלקים שבס"ת, שאפשר לכתוב שם גט, אם מבפנים או מבחוץ. אלא ודאי, דדבר גדול בא להשמיענו בזה, דהחשש לא יצויר אלא באופן זה האחד לבדו, אבל לשמא נכתב אותו הגט על הגליונות מבפנים אין לחוש כלל; דבהיות כן, הרי בלאו הכי אינו גט בכל אופן, מלד שהוא עומד למחוק, כיון שנפסל הס"ת בהוספה כזאת, וכמו שפסק להדיא הרש"ל בתשובותיו סי' ע"ג**). ונראה דכך היא גם

דעת

** *) בספר החדש „דבר הלכה", שמחברו, ידידי הרה"ג נ"י, ראה תשובתי זאת בעודה בכתובים והעתיקה בקלרה בסי' א', בקש לפתור ראייתי מעובדא ד„גיטין", ולכן העמים בדברי רש"י הנ"ל (שלא העתיקים כלורתם) כונה מוזרה מאד, בכתבו:

דעת הרמב"ם, בפסקו בהל' מזוזה, פ"ה, ה"ג, : „או שלא דקדק במלא וחסר או שהוסיף מבפנים אפילו אות אחת (ר"ל: לא שהחסיר או הותיר וא"ו או יו"ד בגוף התיבה, אלא שהוסיף איזו אות זרה בפני עצמה, מופלג מהתיבה) הרי זו פסולה"; ולכן יצא לו הדין בהלכה הסמוכה, ד„אלו, שכותבין מבפנים שמות המלאכים, או שמות הקדושים, או פסוק, או

חותמות כו', לא די להם בבטלו המצות, אלא כו'"; כונתו, דכיון דמשום הוספות כאלו, פסולות מזוזותיהם, ממילא בטלים, אותם הנוהגים כך, ממצוה זו כל ימיהם. והמקור לזה, כתב הגר"א בביאוריו ליו"ד (סי' רפ"ח, אות י"ח), שנובע ממאי דקאמרינן ב„מנחות (דל"ב', ע"ב): „כתבה אגרת פסולה", דמפרש לזה הרמב"ם: „שלא דקדק בחסרות ויתרות או שהוסיף מבפנים אפילו אות

„א"כ מ"ש רש"י „בלד החיצון", לאו דוקא בלד החיצון, אלא ר"ל חוץ לכתב הס"ת" (היינו על הגליון מבפנים, שאינו פוסל בזה לדעתו, יעו"ש). והנה, אך למותר להשיב על פירוש כזה, אחרי היותו בטל מאליו, בהתנגדו לפירוש המלות, המבוארות היטב ברש"י והמתבארות כן גם מתוך דברי מהר"מ שי"ף, המצוין לעיל.—

שוב הביא שם קושית הספר-קובץ אהא דכתב הרמב"ם בהל' מזוזה, פ"ה, שאם „לא דקדק במלא וחסר או שהוסיף מבפנים אפילו אות אחת, הרי זו פסולה": למה לא קתני הכא תקנתא דגרידה, כדתני לעיל בפ"ב, ה"ג, לענין תפילין? ועל זה המציא תירוצו, דהרמב"ם, בכתבו: „או שהוסיף מבפנים אפילו אות אחת", נתכוין לאם שהוסיף האות לשמירה, שמדבר מזה אח"כ, בהלכה הסמוכה; לכן, כיון דמזוזה באה מצד עצמה לשמירת הבית (עי' בזה בכ"מ, שם סוף ד"ה „על מה"), והוא הוסיף עוד איזו אות לשמירה, א"כ קעבר בהא על בל תוסיף ומבטל בזה המצוה. ולפיכך לא מהני כאן תקון דגרידה, משום דאז תפסל המזוזה מצד „תעשה ולא מן העשוי", כמו שלא מהני מטעם זה, להרמב"ם (פ"א מהל' ציצית, הט"ו) תקון היכא שהוסיף בטלית על ציציותיה הקודמות עוד ד' ציציות בכונת הוספה על המצוה. עכת"ד. ...

אולם, במ"כ, דבריו אלה מופרכים מכל צד: א) הרמב"ם אין דרכו רק להעתיק דיני התלמוד, ולא לחדש דינים (עי' יד מלאכי בכללי הרמב"ם אותיות כ', ה') ! ב) לוא יהיבנא, שילא הפעם מגדרו, היה לו, לכה"פ, לפרש חדוש כזה, ולא לסמוך על המעיין בדבר סתום וחתום כזה, אשר לא שערוהו חז"ל ולא שום פוסק מהפוסקים עד שקם הרב בעל „דבר הלכה"! ג) הרי נקטינן כללא, דמי שעליו לפרש דבריו ולא פירשם, הוא מיירי בכל גווני, כהתוס' ד„ביצה" דלעיל, א"כ, כיון שלא פרט הרמב"ם להדיא רק אות שהוסיפה לשמירה, הלא ההכרח לומר, דמיירי אף באות שלא הוסיפה לכונה זו: וכן משמע מלשונו בהלכה הסמוכה, שעד עתה לא מיירי כלל מדין הוספה לשמירה, דלולא זאת היה לו לערב אותה הלכה עם הקודמת וליתני: „או שהוסיף מבפנים אפילו אות אחת, כגון אלו, שכותבין מבפנים שמות המלאכים כו' פסולה. ואלו הטפשים אין להם חלק לעוה"ב, שלא די כו'. אבל מנהג פשוט, שכותבין על המזוזה מבחוץ כו'; ואין בזה הפסד"! ד) אם באמת יש בזה דררא „דבל תוסיף", איך התיר הרמב"ם לכתוב שם „שדי" אפילו מבחוץ, הא מנהג זה הוא משום שמירה, כמבואר בזוה"ק, פ' „ואתחנן"; אם כן, לסברת הדבר הלכה, אכתי לא נצלנו מאיסור „בל תוסיף", ומאי אולמא דלד החיצון? ואף דלהרמב"ם (פ"א, ה"ה) פסול אותו הצד למזוזה, מהיותו מקום הבשר בדוכסוסטוס; מ"מ, כיון דכל עיקר תקון שמירה זו, להיות דוקא על אותו הצד, עפ"י מה שנתבאר בזוהר שם, בהוא בשביל שתהיה נטירותא מבפנים ומבחוץ; לפי"ז, הא נכתבה גם שמירה זו כראוי במקומה המוכשר לה, ממילא הרי הוסיף כאן שמירה על שמירה. דאסור באין תקנה, לדידיה. ה) בעקרא דהא מלתא נלע"ד, דאם הוסיף פרשה במזוזה, בין אחרת ובין שכפל להקודמות לא קעבר בזה על „בל תוסיף", ואינה נפסלת אז אלא משום „כתבה אגרת", כמ"ש הגר"א. ולא דמי לתפילין, משום דהתם קרא קא גלי „לטטפת", דלא להוסיף בהו יותר מארבע פרשיות בד' בתים („מנחות" דל"ד, ע"ב); אבל במזוזה ידעינן רק מ„וכתבתם", שאפילו בפיחות אות אחת מבתי פרשיותיה, מעכבת; אבל לא מצינו שום דרשה, שלא להוסיף על מספר פרשיותיה (על דרך, שכתב הרשב"א בחדושיו ל„סוכה" דל"א, בד"ה „והתניא", בטעם דלא קעבר, לדעתו, על „בל תוסיף", בנוטל שני לולבים). וכן מוכח מהא דקאמרינן „בסנהדרין" (דפ"ח, ע"ב), דדבר שיהיה עיקרו מדברי תורה, ופירושו מדברי סופרים, ויש בו להוסיף, ואם הוסיף גורע,—אין לנו מציאות כזאת אלא בתפילין. ופריך שם: „והאיכא לולב", „והאיכא ציצית", ומשני. ואם איתא, דגם במזוזה שייך „בל תוסיף". למה לא פריך עוד פירכא עצומה: „והאיכא שתי פרשיות שבמזוזה", כגון אם לאחר שנכתבו בהכשר, הוסיף על יריעת המזוזה עוד איזו פרשה או שכפל להראשונות, דאז מחוברת ההוספה לעצם המצוה וגם היתה כשרה מתחלתה ונפסלה ע"י התוספת, דהיינו מוסיף שהוא גורע (יעוי' פמ"ג לאו"ה בא"א סי' ל"ד, סק"ג, וכס' שבילי דוד שם, ודו"ק); ובאמת בירושלמי פריך הכי ומשני שינויא דחיקא, דמזוזה נכללה בכלל תפילין. אע"כ, מדנשמטה פירכא כזאת מש"ס דילן, הוא משום דפליג על הירושלמי וסובר, דדין „בל תוסיף" לא שייך כלל במזוזה (ועי' במראה הפנים שם); לכן, מדנקטינן כבבלי, פסק הרמב"ם בפ"ד מהל' ממרים, ה"ג, דדין הנ"ל דמס' „סנהדרין", לענין חיוב זקן ממרא, לא יצויר אלא „במצות תפילין בלבד", ולא זכר גם למזוזה עפ"י שיטת הירושלמי.—

אמנם מהסמ"ג, עשין כ"ג, נשקף, לכאורה, סיוע קצת לסברת ה„דבר הלכה"; דבהעתיקו דין הרמב"ם לענין הוספת שמות במזוזה, כתב: „אבל מבפנים אסור להוסיף אפילו אות אחת כו', ולא שום דבר, כי אם צוי אדון הכל, לא תוסיף ולא תגרע". אבל, כי היכי דלא יתנגד להש"ס ד„סנהדרין" הנ"ל ולדעת הרמב"ם גופי בהל' ממרים, ההכרח לומר, דכוון בדבריו לסברת הרמב"ן (שהביא הב"י, סוס"י רע ד) בטעם פסול ס"ת המנוקד: „דאין לנו אלא כנתינתו מסיני", ורק דאפקה לסברא זו בליצנא דקרא; דלולא זאת, היה משמיענו חדוש כזה מפורש בלשון: „דקעבר בזה על בל תוסיף".—

ובנוגע לתרץ קושית הקובץ, נראה, דהרמב"ם סמך על מה שהשמיענו כבר בהלכות תפילין, שם, שמותר לגרוד היתר במלאותו החסר, מדאין כאן השם ד„שלא כסדרן"; דממילא נדע מעצמינו, דכש"כ בשהוסיף איזו אות בפני עצמה, שאינה שייכה לתיבות אותה הפרשה, דודאי אין בגרידתה שום סרך ד„שלא כסדרן". לכן הודיענו כאן רק עצם הדין, דפסולה בזה, ומובן מאליו, דכמו שמוכרחים אנו לומר לענין החסר שכתבו מלא, שָׁבָק בבבא זו, דהאי „פסולה", דקאי גם עליו, הוא רק עד תקנת גרידה; כן הוא הדין נמי לענין הוספת אות זרה, דמהתה כאן בחדא מחיתא, אחרי שטעם אחד לשניהם. וזולת בשחסר המלא, שאז כאן מזה הכלל, משום דהרי' דאיסור „שלא כסדרן" הוא דרביע עלי', כמו שנתבאר כבר בהל' תפילין.—

אות אחת" (ועי' בס' העמק שאלה, פ' "עקב", אות ד'). והנה ברור, דלאו דוקא מזוזה, אלא הוא הדין גם לס"ת, דהא עיקר פסול "אגרת" גבי ס"ת נקטינן לי', כדפשוט להגמרא (שם ד"ל, ע"א), ורק מס"ת ילפינן למזוזה בגז"ש ד"כתיבה"—"כתיבה", כפירוש השני ברש"י (דל"ב שם, בד"ה "כתיבה"), וכמבואר בתוס' (שם, בד"ה "הא מורידין") וברא"ש (הל' ס"ת, סוס"י ז'), ובחדושי הרשב"א. ולכן, בבוא הרמב"ם בפ"י לחשבון פסולי ס"ת, שנתבארו בהמשך דבריו הקודמים, מנה: "שהוסיף אות אחת", כדי לכלול בזה בין יתיר אות בגוף התיבה ובין הוספת אות נפרדת מהתיבה; דאלו כוון רק לדין החסר שֶׁכְּתָבוֹ מלא, ודאי היה נזהר, כדרכו, מלהטעות התלמידים, והיה מונה: "שהותיר אות", כלשונו במקור ההלכה (בפ"ז, ה"ט וי"א). מעתה, הרי לפנינו יסוד ברזל לכונן עליו דעת הרס"ל, שזו היא דעת רש"י, לפי הוכחתנו.

אמנם הנוב"י (חיו"ד, סע"ד) חולק על הרס"ל בזה וסובר, דאם הותיר אינו בתיבה עצמה, רק שנתוספה בתורה אות בלתי סמוכה לתיבה, כגון בגליון או בריוח שבין הפרשיות, אינו פוסל; ועמל להטות לזה גם דעת הרמב"ם, יעו"ש. אולם דבריו אלה מרפסן איגרי, דנעלמו ממנו, במכה"ר, שתי ההלכות דמזוזה הנ"ל, המפורשות בהרמב"ם כמהרס"ל. גם במה שנסתייע מהראב"ד, המכשיר בשנכפלו תיבות בתפילין, השיג עליו שפיר בס' שערי אפרים בפתחי שערים (שער ה', ס"ח), דהראב"ד לא הכשיר אלא אחרי גרידת התיבה הכפולה (כמו שפסק בזה גם הרדב"ז בתשובותיו ח"ד, ספ"ב), ולא מחמרינן לחוש בכה"ג לשלא כסדרן; אבל להקל אף בשלא נגרדה התיבה הכפולה, כזאת לא עלתה על דעת הראב"ד להכשיר פרשה המשונה ממה שכתובה בתורה, יעו"ש**). שוב יפלא בעיני, איך יפרנס הנוב"י אליבא דהראב"ד להא

דמבואר

**) אמנם מהמג"א (סל"ב, סקל"ג) בשם כה"ג, משמע, דמפרש להראב"ד, כמו שפירשו הנוב"י. והנה לדידהו יפלא איך יתנגד הראב"ד להא דמפורש במס' "סופרים" פ"ה, ה"א (הביאה להלכה בס' האשכול לאותגו ורבו של הראב"ד, ח"ב סי"ז, ובאו"ז הל' תפילין, סוס"י תקנ"ו. ועי' בתשו' כ"ש סי' ל"ז ובשאילת יעבץ, ח"א, סי' קנ"ג, ובחת"ס חיו"ד, סי' ער"ב), לענין הטועה לכתוב שני שמות הקודש במקום שהיה לו לכתוב רק אחד, דאז "מקיים את הראשון ומחשב את האחרון. ר' יהודה אומר: אם הראשון בסוף הדף, מחשב את הראשון ומקיים את האחרון. שני שמות של חול (ר"ל: שתי תיבות של חול· נחלת יעקב). מקיים את הראשון ומוחק את האחרון. ר' יהודה אומר: אם היה הראשון בסוף הדף (כגירסת הגר"א), מוחק את הראשון ומקיים את האחרון" — הרי, דבכל אופן ההכרח לעשות תקנה, בכדי להגלל מכפילת התיבות. אך, לכאורה, אפשר ליישב אליבייהו, דהראב"ד סובר כר"ת וסיעתו, דריוח שלש אותיות הוי שיעור פרשה (עי' דרישה ריש סי' ער"ה); ממילא, לא תתכן תקנת גרידה גבי תיבה כפולה בתפילין, דהא לאחר שנגרדה, אפילו בהיותה רק בת שתי אותיות, מ"מ, כיון דעפ"י דין הא יש בלא"ה עוד מקום פנוי משני צדדיה כמלא אות קטנה מכל צד, הרי בהצטרפות להנגרדות, יהיה כאן חָלָק כדי שיעור פרשה בשלמות, דפסול בכה"ג (כמבואר בט"ז וש"ך, שם סק"א). לפיכך, כיון דאין לאלה הפרשיות שום תקנה, הכשירן הראב"ד כמו שהן, משום דפליג בהא על הרמב"ם וסיעתו, דבכלי הוספת אות נפרדה בס"ת. אבל ההיא דמס' "סופרים" תתוקם להראב"ד (וכן צ"ל גם לשיטת ר"ת הנ"ל) רק בס"ת לבד, דשם בקודר שם האזכרות יש תקנה לעלות מעלית—במקום הקדירה, וכדי שלא יהא מוכרח להגיה כתיבת התיבה על המעלית ועל הגויל (עי' ש"ך סי' ר"פ, סק"ז), יגרוד שתי תיבות מאחרי המעלית, שמהן יכתוב אח"כ אחת על המעלית, והשנית ימשוך אותיותיה למלאות בה מקום הבתים הנגרדות. ואם מהשם עד סוף השיטה לא נשארה רק תיבה אחת, אז יקדרה ג"כ עם השם ויכתבה אח"כ על כל שטח המעלית שיעלה. ואם אותו השם הוא בסוף השיטה, אז יגרוד שתי תיבות מראש השיטה השניה ויכתוב אחת מהן על המעלית, הבאה במקום השם הנקדר בשיטה הקודמת, והשניה יכתוב משוכה במקום הבתים הנגרדות. וכן לר' יהודה, בקדרו השם הראשון, בהיותו בסוף הדף, גורד באופן כזה שתי תיבות שלפניו וכותב במקומן אחת משוכה והשניה על המעלית. ובנדון בבא השניה, דאפשר בגרידת הכפולה, יתקן ג"כ באופן כזה, אך, מדלא בעינן שם מעלית, סגי רק בגרידת עוד תיבה אחת, זולת הכפולה, בכדי שיוכל למלאות במשיכתה גם מקום החלק של הכפולה (אם לא היתה שהכפולה היא בסוף השיטה, דאז בעינן גם כאן לגרוד עוד שתי תיבות משיטה שלאחריה, כמו שנתבאר לעיל). באופן, דבס"ת יש על הרוב עצה, שלא ישאר המקום פנוי, ומשו"כ הוא דמצריכינן תקון גבי'; מה שאינו כן בתפילין ומזוזות, דבהם לא שייכה עצה כזאת, משום דבגוייהו פסולה כתיבה שלא כסדרן; לכן, אף דאותו התקון מעכב, היכא דאפשר בו, מיהו היכא דלא אפשר, הכשיר הראב"ד בלא שום תקון (וכן הדין לדידי' לפעמים גם בס"ת, היכא שאי אפשר בעצת גרידת עוד תיבה או שתים הסמוכות להכפולה, מהיותן שמות הקודש). וכעין הא דנקטינן ב"פרה" פ"ז, מ"ה (לפי גרסת הרמב"ם והר"ש) דהאי גוונא גופי', דפסול במי חטאת היכא דאפשר בתקנה, כשר היכא דלא אפשר בה.

או אפשר ליישב, דבאמת מיירי במס' "סופרים" גם בתפילין ומזוזות, רק דהראב"ד (וכן הר"ת וסיעתו) לא גריס שם לבבא שניה, כמו דלא גרים להו בס' אגודה; ובבבא הראשונה מיירי, דמקום הקדירה ישאר נקוב בלא העלאת מעלית, ממילא, הרי אין כאן פסול מטעם חלק כדי פרשה (כעצת הגרעק"א בחדושיו ריש סי' ער"ה). והא דלא הורה הראב"ד עצה כזו בעובדא דידי', היינו משום דכפי משמעות הלשון היו שם כמה תיבות כפולות, ולכן בעשותנו כמה נקבים בהקלף, אסור מטעם דמחזי כמנומר (כמ"ש בשאילת יעבץ, שם); מה שאינו שייך בהיות רק נקב אחד בהיריעה, כנדון דאותה הברייתא.

אולם, אחרי כל ההתאמצות ליישב, יוצא מיהא מזה, דהראב"ד פליג על הרמב"ם בתלתא: בדין הוספת אות נפרדת; בדין שיעור פרשה, דלהרמב"ם הוא דוקא כדי תשע אותיות; ובהא דלהרמב"ם ליכא שום תקנה ב"שהפסיק והניח פנוי במקום שאין בו פרשה" (כמש"פ בהל' ס"ת פ"ה, ה"ג). לפ"ז קשה, דהא הכה"ג בכלליו בדרכי הפוסקים, אות ל"ח, הביא כלל מוסכם מכמה רבוותא, דהראב"ד סובר תמיד כהרמב"ם בכל המקומות שלא השיגו (ועי' בזה באריכות בס' שדי חמד, בכללי הראב"ד); וא"כ הכא הא לא השיגו הראב"ד בכל אותם שלשת הדינים, ואיך נשוה אנן פלוגתות ביניהו, בעת שבנקל אפשר להמלט מזה, אם במסלת שערי אפרים (הנ"ל) נעלה לפרש דעת הראב"ד כותי'! —

דמבואר ב„מגילה" (דל"ב, ע"א), דגזרינן לר"מ גזרה רחוקה, כדי שלא יבואו לטעות לכתוב בתורה ברכותיה, דמשמע שם להדיא, דזה פוסל לכו"ע אף בדיעבד (יעוי' ב"י או"ח סי' תרל"א, בד"ה „כתב הרשב"א"); ואי כהנוב"י, הא אין כאן שום פסול, דמאי שנא תיבה אחת נוספת על הגליון או כמה תיבות? ולחלק בין תיבה אחת נפרדת לענין שלם, — קשה מאד, אחרי שאין מי שנתן דברים כאלה לשיעורין; ועוד, דא' תימא הכי, א"כ הרי גם תיבה אחת כוללת לפעמים בתוכה ענין שלם (כמו תיבת „וּקְשַׁרְתָּם", שכוללת בתוכה המלות: „ואתה תקשור את התפילין", וכדומה); והיה לו, לפי"ז, להנוב"י לחלק אליבא דהראב"ד בין התיבות גופייהו, כדי להסיר מכשול. אלא, מדלא נחית להכי, ש"מ, דכל אנפין שוין לו בדין זה; א"כ הרי אכתי תתנגד לו ההוכחה ד„מגילה", הנ"ל.

הנה, שלכאורה, נמצאים גואלים להנוב"י, שלא העלה זכרונם, והם הרא"מ ורבנו שמחה ז"ל (שהובאו בהגמ"י, בהל' מזוזה שם), שהתירו להוסיף בפנים המזוזה עניני שמירה, משום שהרא"מ מפרש לדין „כהנה אגרת" דלא כהרמב"ם, כמ"ש בס' יראים שלו (סי' י"ח), ומסתמא קאי גם רבנו שמחה בשיטה זו. אולם באמת לא יושיעו אלה מאומה, כי, כדי שלא יתנגדו להגמרא ד„מגילה", ההכרח לומר, דגם אינהו לא הקילו אלא בהוספת שמירה במזוזה לבדה, משום דסברי, דכללות כונתה היא לשמירה, כהא ד„מנחות" (דל"ג, ע"ב), אבל אין ה"נ. דיודו, דזולת זאת, פוסלת כל הוספה בין במזוזה ובין בס"ת ותפילין. ובפרט, דכבר דחוה מהלכה הרמב"ם והסמ"ג, והסמ"ק, והרא"ש, והמרדכי, והטור, ורבנו ירוחם, והפו"ע. —

כן אין לפקפק בנגד"ד מהא דקאמר רב חסדא ב„שבת" (דק"ד, ע"א): „כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ („האותיות הפוכות והתיבה הפוכה כו', שהיה החקק נוקב את כל הלוח". רש"י) כגון: „גבול"—„לובג", „בהר"—„רהב", „סגו"—„וגס"»; (ר"ל: אחרי שהאות נקבה את כל הלוח ועברה לעבר השני, ממילא, כיון דהקריאה היא מימין לשמאל, הרי היו נקראות מבחוץ: „לובג", „רהב", „וגס"). והנה, מדקאמרה על זה התורה: „כתובים משני עבריהם, מזה ומזה הם כתובים", הרי חזינן, דגם הכתב המהופך שמבחוץ קראתו התורה בשם „כתב" (עי' תוס' גיטין ד"כ, ע"א, בד"ה „למימרא"). לפי"ז, בנגד"ד נמי התחשבנה הפרשיות ההפוכות לפרשיות גמורות, ממילא, הרי יש כאן פרשיות כפולות, ויעבור בהו על „בל תוסיף".

אמנם, גם לזה אין לחוש כלל, דאף דכתב הפיך חשוב כתב, מ"מ, כיון דפרשיות בכתב כזה אינן כפי תקון כתיבתן המקובל וגם אינן במקומן המוכשר, דהא נעתקו על הקלף במקום השיער, א"כ הרי אין דרך קיום מצותן בכהאי גוונא, לכן אין כאן מקום לחוש ל„בל תוסיף" אף מדרבנן. ודמיא ממש להא דכתבו התוס' ב„סוכה" (דל"א, ע"ב, בד"ה „הואיל") בטעם רבנן דר' יהודה, שלדידהו אוגדין הלולב אף לכתחלה שלא במינו, דהוא משום דכיון דכי כריך למין האחר סביב הלולב ומיניו, לא הוה זה כדרך גדילת אותו המין, לכן אין דינו כמוסיף, מחמת שבמינים שבלולב אין יוצאין אלא כשניטלין כדרך גדילתן, יעוי' שם ובתה"ד, ובב"ח סי' תרנ"א, בד"ה „ומ"ש ולא יוסיף".

זולת זאת, כיון דאם באנו לפסול בנגד"ד משום „בל תוסיף", הוא מלד כפל הפרשיות, — א"כ, אחרי שהפרשיות החיצוניות פסולות מדינא, מטעמים דלעיל, ממילא הרי אין כאן שום כפילת המצוה, דכמאן דליתנהו דמיין. והדברים מבוארים במ"מ (פ"ז מהל' לולב, ה"ז) שבהשגתו על הראב"ד, הסובר, דבניטל שני לולבים אינו עובר על „בל תוסיף" כתב: „והראי', שהביא מסיב ומעיקרא דדיקלא (שבזה אף ר' יהודה מודה, דכי אגיד בהו את הלולב, ליכא מוסיף, אע"ג דאיכא כאן טפי מלולב אחד, ואף דלא אמרינן לדידי' סברת ד„האי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי"), אינה כלום, דהא ודאי הניטלן בלבד לא יצא ידי חובתו; וכיון שכן, האיך יעבור עליהן משום שני לולבין, והרי אינן לולבין; ומשום הכי, כיון שהן ממינו, אינן כשאר מינים ואוגדים בהם את הלולב לדעת ר' יהודה". כונתו, ד„בל תוסיף", ילויר רק באחד משני הדרכים: א) בשהוסיף על המצוה מאותו המין גופי', דאז אף דאין כאן הוספה על מספר ארבעת המינים, מיהו יש כאן מין כפול; לכן אם הנוסף אינו ראוי למצותו, לא קעבר או על „בל תוסיף", דהא לא הכפיל כלום בהמצוה (וכן מוכח להדיא בס' העיטור ח"ב, בסוף „דין ענף עבות", יעו"ש); ב) בשהוסיף באגודת הלולב מין אחר, דאז אף דאין מין זה ראוי לנטילה, מ"מ, כיון דיש כאן הוספה על מספר ד' מינים, הרי זה פסול לר' יהודה אף בדיעבד; ולרבנן אסור רק לכתחלה. אבל לענין דיעבד אמרינן, דכל חד לחודיה קאי, יעו"ש.

ועוד, דבנגד"ד הא קא מכוין לנאת רק בפרשיות הכשרות ולא באלו הפסולות, שנתוספו שלא מדעתו מעבר החיצון; וכמו שכתב הרא"ש (פ' „לולב הגזול", סי' כ"ד), דאע"ג דעובר על „בל תוסיף" אף שלא בכונה, בעשותו המצוה בזמנה הראוי, מ"מ היכא שהוא מכוין מפורש, שלא לנאת בהוספתו, שהוסיף רק לנוי בעלמא, אינו עובר כלל בכהאי גוונא, יעו"ש. וכ"כ הרא"מ („דבריס" ד', ב').

ואף דכתב הט"ז (סוס"י תרנ"א), דאף באינו מכוין להוסיף על המצוה, דבאמת לא קעבר או, מ"מ יזהר גם בזה, משום דנראה כמוסיף; ומזה הטעם

הטעם סברי אדמו"ר ז"ל בשו"ע (סי' ל"ד, סק"ד) והגר"א ז"ל בביאוריו, שם סק"ב, דמה שמכוין, שהתפילין הפסולין יחשבו רק כרצועה בעלמא, לא מהני, אלא היכא שהפסולין עומדים בפני עצמם, אבל לא בהיותם מחוברים להכשרים (דלא כהב"ח); — הנה, כל זה לא נאמר, אלא היכא שמשתמש בהנוסף כצרך הראוי לקיום המצוה, דאז נופל החשש, פן יהא נראה לאחרים כמוסיף, מדאינם יודעים כונת לבו ואתו למיסרך. אבל בנד"ד, שהיפוך הפרשיות ושינוי מקומן מעידים לכל, שלא זו הדרך ישכון בה אור המצוה. עד שאינן כלל אף בסוג פרשיות כפולות; מהיכא תיתי, שיהא נראה כמוסיף, בעת שהענין מצד עצמו מגלה שפיר על כונת הלב? וכן מתבאר מתוך דברי הגר"א בביאוריו (סי' תרס"ד, סק"ז). —

המורם מכל האמור בזה, שהפרשיות כשרות למצותן כמו שהן, מבלי שנצטרך למחוק את הנוספות מבחוץ, מה שיש לאסור, מטעם האזכרות שבהן. ואף דהשם הכתוב באופן המהופכות ידוד נקרא מימין לשמאל (כפי הקריאה הראויה בעברית): „דודי", שאין מלה זאת מהשמות שאינם נמחקים (כמו שטען עלי בס' דבר הלכה). — מיהו, כיון דאותם השמות נכתבו במקומם בקדושה כיאות; ממילא יחיב השכל, דגם הנאצלים מהם, אף שאותיותיהם הפוכות וגם התיבות נקראות בהפך, מ"מ לא פקעה קדושתם. וראיה לזה מלוחות, עפ"י הגמרא ד„שבת" דלעיל, לפי פירש"י, דקאמר רחמנא מפורש: „מזה ומזה הם כתובים", היינו שהענין היה כפול משני צדי הלוחות, משום דגם כתב מהופך חשוב כתב; א"כ הרי כלול בזה גם השם „ידוד", שנקרא בעבר השני „דודי" (כדברי המהרש"א, שם); וכן יתר השמות הקדושים שהיו שם, דכולם נחשבו לכפולים. ואי ס"ד, דאין אלו בכלל אזכרות, א"כ איך קראה התורה לזה בשם כפילת ענין, אחרי שאזכרותיו יצאו מקודש אל החול ונתהפכו בצד האחר למלות אחרות לגמרי?

תן ראיה מהא דפסק הרמב"ם (פ"א מהל' בית הבחירה, הט"ו): „אבני היכל ועזרות, שנפגמו או שנגממו, פסולין ואין להן פדיון, אלא נגנזים. והטעם כתב הרמב"ן במלחמות (ספ"ד דע"ז), שהוא משום שאותן האבנים קדושת הגוף נינהו, לכן לא שייך פדיון גבייהו (עי' במל"מ, שכפי הנראה, נעלמו ממנו. במכס"ר, דברי הרמב"ן האלו). והנה, ברור, דבאם נתץ מעט מאותה האבן התלושה דרך השחתה, דלוקה, מצד הלאו ד„לא תעשון כן לה' אלקיכם", כדאיתא ב„מכות" (דכ"ב, ע"א) לענין הסותר עצי הקדש התלושים, וכמש"פ הרמב"ם (פ"ו מהל' יסה"ת, ה"ז). וכן מבואר לענין אבן תלושה בפמ"ג או"ח (מש"ז סי' קנ"א, סק"ג), שהשיג שם על המג"א סוס"י קנ"ב, שנמשך אחרי המהרמ"פ. וכן השיג עליו בתשו' חת"ס (או"ח סי' ל"ב). לפי"ז, כיון דאיסור מחיקת השם נפקא לן מחד קרא עם איסור נתיצת אותן האבנים הקדושות, ממילא דינן שוה לגמרי, דכמו דקאי בלאו על השחתת האבן התלושה מן הקודש, אף דאין לזו תמונת היכל או מזבח ועזרה, הוא הדין נמי למחיקת האותיות, שנתלשו מהאזכרות ונקלטו בתמונה הפוכה במקום אחר.

וגדולה מזו אפשר לומר, דאסור גם ליטול דיו לא מהשם, כל זמן שאין זה לתקונו, אף באופן שלא יפסיד מאומה להאותיות, עד שאין בזה שום חשש מחיקה, — משום דאסור לאבד עצם דיו כזה, אפילו בהיותו תלוש מהאזכרה, כמו שנתבאר. ומזה סייעתא להבני יונה, דפסק כן מטעם אחר ופליג בזה על הש"ך (סי' רע"ד, ס"ק ה'), יעו"ש.

שוב מצאתי בס' עקרי הד"ט (הס"ת, סכ"א) בשם בארות המים, שאסר בעובדא כנד"ד ממש למחוק האזכרות, שבסבת התלחלחות ס"ת במים, נעתקו לאחורי הדפים (בהיפוך אתוון, כמובן); אך טעם ההוראה לא נתבאר שם.

יותר מזה מבואר בתשו' חו"י (סי' ט"ז), שהורה בחותם, שחקק עליו נכרי השם „ידוד", דאסור להתיכו, מטעם מחיקת השם, וגם אסור לחתום בו, מהיותו אסור מצד קדושתו בהנאה, ומשום שמקבל האגרת החתומה בו ימחוק את השם, בסברו מבלי משים את חומר-החותם; „וגם לפעמים שאין החתימה עולה יפה בפעם הראשונה, אעפ"י שכבר נגמר בְּנֶחְתָּם ד' אותיות הקדושות, וחוזר ומטיף וחותם, ועובר בלאו ד„לא תעשון כן לה' אלקיכם". ואת"ל, דישראל המקבל הכתב יודע ומיוזהר זהיר, שלא לשבר החותם, מ"מ לא זהיר לגנזו, ובודאי דצריך גניזה, כו'". הרי ממ"נ: או, שבהחותם היו תיבת השם ואותיותיה הפוכות, כדרך כל החותמות, או, אם היה החותם הזה משונה מכולם, במה שבו נחקק השם כתקונו, הרי ממילא היה צריך להיות בהנחתם השם הפוך, — ואעפי"כ הרי פשיטא לי' להחו"י לאסור המחיקה בהחותם והנחתם גם יחד (ועי' בפת"ש סי' רע"ו, ס"ק י"ז, שכתב שבס' בני יונה נסתפק בדין שם הפוך).

ולענין תיבות החול, שבנדון דידן, אף דשרי לגרדן, מ"מ אין הגרירה מעכבת, אחרי שהפרשיות כשרות בכל אופן. אמנם, תיבות חול כאלה, המכוונות מבחוץ כנגד השמות הקדושים שמבפנים, אפשר, שנכון לגרדן, דכיון דהתקון בזה הוא קל מאד, חשובה מניעתו כעובדא דלכתחלה; דבכה"ג יש לזהר, שלא לכתוב תיבת חול של סת"מ על המקום, שעליו היתה כתובה אזכרה, משום שקדושת השם קנתה מקומה מעבר לעבר, כמו שכתבו התוספות ב„ערכין" (ו', א', בד"ה „יגיד"); ובפרט

ובפרט, היכא שהאזכרה עדיין כתובה ועומדת עליו, כבעובדא דידן, דודאי חמיר טפי. ועי׳ בנוגע לזה בתשו׳ חו״י (שם) ובשאילת יעבץ (ח״ב, סי׳ ק״מ), ובתשו׳ חת״ם (חיו״ד, ריש סי׳ רס״ד).

סימן ב.

נשאלתי על אודות המנהג, שבשעה שמתפללין על החולה, מזכירים אותו רק על שם אמו: מאין נובע מקורו ומה הוא טעמו?

הנה, איתא ב„שבת״ (ס״ו, ב׳): „אמר אביי: אמרה לי אם: כל מניני („כל לחשות״. רש״י) בשמא דאימא״. והיינו שבנוסחת כל הלחשים שם וב„גיטין״ (ס״ט) נקבע רק: „פלניא בר פלניתא״. לפ״ז, נראה, כי, אחרי שהלחשים ברובם כוללים בתוכם מובן תְּפִלָּה, דרכו אפוא בדרך זו גם מתקני התפלות בעד החולה.

ובטעם הדבר אפשר לומר, שהוא מחמת, דבשלמא עפ״י התורה, שלא נִתְּנָה למלאכי השרת, דַּיִן דין יחוס האב על סמך ההליכה אחר הרוב, כדקאמרינן ב„חולין״ (י״א, ב׳), אבל קמי שמיא הרי לא יתכן ענין זה כלל, כיון שהאמת גלויה שם כמו שהיא (דהרי אפילו אנן גופא לא קא אזלינן בתר רובא היכא דאפשר לברורי בקל, כמו שהעלה בס׳ שושנת העמקים, סוף כלל ט״ו), — אם כן, אחרי שלא ימלט, שלא יהיה בין החולים גם מי שמוחזק בשקר לבנו של פלוני, יהיה אפוא המזכירו כך בתפלה בכלל דובר שקרים לפני השוכ״ש; לכן, בכדי להתרחק מזה, מוטב להזכיר את כולם רק על שם האם.

כל זה לענין התפלה ביחיד; אבל לענין התפלה, שמתפללים בעד החולה בצבור, אפשר להוסיף עוד טעם, דהיינו משום שעל ידי הזכירה על שם האב היתה יוצאת לפעמים תקלת ביוש ברבים; דהא בהיות החולה שתוקי או בן נכרי וכדומה, הרי לא יתכן אז להזכירו על שם אבי אמו, עפ״י עצת הרמ״א (או״ח סי׳ קל״ט, ס״ג) לענין הקריאה לתורה; דהתם שאני, משום דלקריאה כזו אין שום שייכות אל סוג תפלה, ומצד עצמותה הרי סגיא באמת אפילו ברמיזה בעלמא (עי׳ ד״מ או״ח סי׳ קל״ה, ס״ח); אבל בשפכנו שיח לפני הקב״ה, שאז יש לפרוט שם החולה, בהיות התפלה שלא בפניו (כמש״כ שמג״א ריש סי׳ קי״ט בשם מהרי״ל), אם נכנה את שם אבי החולה בשם בדוי כזה (אחרי שאין בידינו לשנות שם האב, כדברי הרא״ש בתשובותיו, סוף כלל י״ז), הלא נהיה באותם הרגעים בכלל דוברי שקרים, שלא יכונו, חלילה, לנגד עיניו, ית״ש (וכמו דלא מהניא אותה העצה גם לענין גיטין, מדבעינן נמי התם עצמות השם לאמתתה דוקא: עי׳ ט״ז או״ח ריש סי׳ קל״ט ובשו״ע אה״ע סי׳ קכ״ט, סעיפי ט׳ ויו״ד, ובנ״פ שם, ס״ק מ״ח, ובתשו׳ חת״ס אה״ע, ח״ב, סי׳ כ״ה, בד״ה „וע״ד שאלתו״ ובפתחי שערים שער א׳, סעיף כ״ו). ממילא, באין ברירה, הלא נהיה מוכרחים להבדיל חולה כזה מאחרים, בשעה שנתפלל בעדו ברבים, ולהזכירו על שם אמו, כמו שמצינו בדברי רז״ל: „רב מרי בר רחל״ (עי׳ רש״י „ב״מ״ דע״ג, ריש ע״ב), — אם כן הלא תהיה לתפלתנו תכונת הכרזה ברבים על חרפתו הגדולה, ואין זו אלא התקלסות פומבית. לכן, כדי שלא לבייש חולה כזה, תקנו קדמונינו, ז״ל, להזכיר את כולם רק על שם האם; כדרך רז״ל בקדם לתקן תקנות שונות לְהַשְׁוָיַת נקלה ונכבד, בכדי „שלא לבייש״; כהא ד„תענית״ (כ״ו, ב׳) וד„פסחים״ (פ״ב, א׳).

שוב מצאתי, שהמנהג מפורש בזוה״ק (פ׳ „לך לך״, סוד״ה „וילך למסעיו״) ומשמע שם להדיא כענין הטעם הראשון הנ״ל.

סימן ג.

ב„ברכות״ (ל״ט, א׳) לענין פלוגתת האמוראים בדין ברכת הירקות השלוקין: אם היא „בפה״א״, או „שהנ״ב״, קאמר הגמרא: „נימא כתנאי: דהנהו תרי תלמידי, דהוו יתבי קמיה דבר קפרא, הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות. נתן בר קפ״א רשות לאחד מהן לברך, קפץ ובירך על הפרגיות; לגלג עליו חבירו כו׳. מאי לאו בהא קא מיפלגי, דמברך סבר שלקות ופרגיות: „שהנ״ב״, הלכך חביב עדיף; ומלגלג סבר שלקות: „בפה״א״, ופרגיות: „שהנ״ב״, הלכך פירא עדיף, כו׳״. ופירש״י: „דורמסקין אף הן שלקות מעשב, שקורין אקדלשי״ט בלע״ז *)״. כך ראיתי בפירוש „בבא קמא״ של רבנו יצחק בר יהודה; אבל כאן פירש,

פרונש

*) עי״ש, דצ״ל: „אדרופיי״ש״, כמו שתרגם בעצמו ב„ב״ק״ (קט״ז, ב׳); וגם המלה הזאת, לפי הנראה, נשתבשה קצת, דצ״ל: „אנדרוזא״ש״ (Androsace), שהוא בצרפתית העשב הנקרא ג״כ: „Crèsson de Fontaine״, ששמו ברומית: „Nastirtium Aquaticum״, שפתרונו: „ברוננקרעססע״ (כריסי-באר, דהיינו מין שחלים, עי׳ מערוך, ערך „תחלב״). וקרוב בעיני, שמשום הכי קראים הדורמסקין בלשון הירושלמי כאן: „אחוונייא״, מפני שידוע שטבע גידולן, שהוא על יבלי מים, כעין נחל, הנקראים „אהוונה״ („שבת״ כ׳, א׳).

„פרונ״ש" כו׳; ואי אפשר להעמידה, דא״כ הרי ברכתו „ב״פ העץ", והאיך קדם וברך על הפרגיות, שברכתן „שהכל" כו׳". על זה העיר בגליון הש״ס: „רש״י כו׳ „הרי ברכתו „בפה״ע" ". ק״ל: הא גם „בפה״א" עדיף מ„שהכ׳", אלא דהמברך סבר, דשלקות מברך „שהכל", וא״כ גם „בפה״ע" אין ברכתו „בפה״ע", אלא „שהכל", כמבואר בסוגיא דזית מליה; וצ״ע".

הנה, לענ״ד, דברי מאור עינינו רש״י, ז״ל, ברורים ונכונים, דכונתו כך היא: בשלמא, אם נפרש, דדורמסקין הם כרישי-באר, א״כ, כיון דאף הם (כמו הכרוב והפרגיות) אינם ראויים לאכילה בהיותם חיים, כמפורש ברש״י „ב״ק" שם, שכתב: „ועשב הוא הנאכל בשלקות קדירה", ממילא שתמו כפירושו, שהעובדא דבר קפרא היתה בשלקות, מדעלו על השולחן לאכילה; ולכן שפיר מביא הגמרא, דהפלוגתא בברכת השלקות אתיא כתנאי, שהם המברך והמלגלג, — אבל אם נפרש, שדורמסקין הם „פרונ״ש" (Prunes), דהיינו פגעין (פֿלוימען), א״כ, כיון דבלשון העובדא אינו מפורש „דורמסקין שלוקין", מהיכא סליק אדעתי' דהגמרא, שהובאו שלוקין ולהמליא משום הכי פלוגתא בין התנאים? אדרבה, הרי דרך הפגעין להאכל חיים, ממילא, שתמו כפירושו, שהובאו לפני בר קפרא כדרכם; ולפ״ז, לבד שאין אותה הפלוגתא שייכה כלל לנדון הפלוגתא דקמן, הנה, יותר מזה יפלא על עצם העובדא: איך עלה על דעת המברך להקדים חביב כזה, שברכתו רק „שהכל", למין, שברכתו „בפה״ע", שהיא הברכה היותר מבוררת!.

וכן משמע מהרא״ש בתוספותיו, שפירש כך בפשיטות קושית רש״י הנ״ל, שאחרי העתיקו הוהה, כתב: „ותירץ הרב יוסף, דמיירי בשלקו, ולר׳ בנימין בר יפת בשם ר׳ יוחנן ברכתו „שהכל" ". וכן תירץ הרשב״א בחידושיו (דל״ח, ע״ב, סוד״ה „אמר רב נחמן בר יצחק"). אכן מהפנ״י משמע, לאחר הדקדוק היטב בכל דבריו, שפירשה באופן אחר; אבל הוא דחוק מאד.

והנה, לפירוש רבנו יצחק הנ״ל, עפ״י מה שתרליהו הנך רבוותא, יש לומר, דמהא גופיה הכריח הגמרא, שגם הדורמסקין הובאו שלוקין, אף שלא נתפרש בלשון העובדא, משום דאי לאה״כ, הלא אין שום מקום וטעם כלל למה שהקדים התלמיד לברך על הפרגיות, בעת שכעס בר קפרא על המלגלג יוכיח, כי המברך לא עשה מעשה בורות, רק שכך הורהו רוח מבינתו עפ״י שיטה ידועה. והא דנד רבנו יצחק, ז״ל, מפירושו ב„ב״ק" ונכנס כאן במשעול צר כזה, — אפשר לומר, דהיה קשה לו, שבאם דורמסקין הם ג״כ מין ירק עשב, א״כ למה פרט למותר בהעובדא מיני הירק שהובאו? הלא היה די באמרו: הביאו לפניו ירקות ופרגיות! אבל בפרשו, שדורמסקין הם פרי העץ, אתי שפיר, דלבד מה שלא יתכן לכוללם בשם ירקות, הנה גם בא להשמיענו, דהמברך (ולפי הדיחויא — גם המלגלג) סובר, דדין השלקות, שברכתה „שהכל", נוהג אפילו בפירות האילן, החשובים יותר מירקות. אולם לרש״י לא היה נראה לתפוס בשביל דקדוק זה באוקימתא דחוקה, ולכן טפי עדיף לי׳ ליחס דורמסקין אל סוג הכרוב, כי היכי דתרווח לן שמעתתא.

סימן ד.

הרמב״ן פ׳ „אמור" (כ״ג, ב׳) כתב: „... כי לא פירש קרבנות המוספים בפרשה הזאת; אבל הזכיר המועדים כאן בתורת כהנים, בעבור שהם ימי הקרבנות וירמוז אליהם, כמו שאמר: „והקרבתם אשה לה׳"; כו׳; אבל לא האריך לבאר המוספים, שלא רצה, שינהגו להם במדבר. ואחרי שמנה באי הארץ בחומש הפקודים וצוה לאלה תחלק הארץ, ביאר המוספים כולם בפרשת „פינחס", שיעשו אותם בארץ מיד ולדורות! ועל כן אמר ביום הכפורים: „ויעש כאשר צוה ה׳ את משה" („אח״מ" ט״ז, ל״ד), שעשה כן במדבר כו׳".

על זה הקשה אחד הרבנים, שליט״א, ב„תורה מציון" (ס״ג חו״ב, ס׳ ז׳), דהרי „הוא סותר משנה מפורשת ב„מנחות" (מ״ה, ב׳), שהקרבנות דפ׳ „פינחס" לכו״ע קרבו במדבר; והקרבנות דתו״כ פליגי שם ר׳ שמעון בן ננס ור׳ שמעון; יעו״ש. אלא דבלאה״כ קשה לי, דברים „חגיגה" (ו׳, ב׳) משמע, לכאורה, דשאר קרבנות, חוץ מקרבן תמיד, לכו״ע לא קרבו במדבר כלל! ולע״ג".

הנה, בהפילנו מעט אור על הענין בכללו, ונשו לגליו, תתפרדנה אז אותן הקושיות מאליהן.

ב„חגיגה" שם קאמר: „... דתניא: עולת תמיד העשויה בהר סיני: ר׳ אלעזר אומר: מעשיה נאמרו בסיני, והיא עצמה לא קרבה. ר׳ עקיבא אומר: קרבה, ושוב לא פסקה; אלא מה אני מקיים: „הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה, בית ישראל?" („עמוס" ה׳, כ״ה) — שבטו של לוי, שלא עבדו עכו״ם, הן הקריבו אותה".

והנה, מדר"ע נבין טעמי׳ דר׳ אלעזר: דקרא ד„עמוס", השולל לגמרי הקרבת קרבנות במדבר (דמשמעותו, שאף הלוים בכלל), הוא שהכריחו לר׳ אלעזר להוציא מלת „העשויה" מפשוטה (ולגירסת הרא"מ „חסו" ל׳, סוף פסוק ט"ז, מסתייע ר׳ אלעזר מפורש מהאי קרא). ואף שנלטוו בהדיא להקריב התמיד גם במדבר, כדכתיב: „עולת תמיד כו׳ פתח אהל מועד" („שמות" כ"ט, ב׳),— מיהו הנזיפה, שרבצה עליהם בכל אותו המשך, עכבתם מלקיים אותה המצוה (כמו שפירש"י בד"ה „ומה אני מקיים". ולפי"ז, יסבור ר׳ אלעזר, דמנודה אסור בהבאת קרבנותיו; כמו שנתבארה כוונת רש"י בטורי אבן בסוגיא זאת).

ומצינו עוד פלוגתא כזו ב„ספרי" „בהעלותך" (סי׳ י"ח): „ויעשו את הפסח בראשון כו׳,— בגנות ישראל הכתוב מדבר, שלא עשו אלא פסח זה לבד; וכן הוא אומר: „הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר?". רשב"י אומר: ישראל לא היו מקריבים, ומי היו מקריבים? שבטו של לוי כו׳: ישראל עבדו כו"ם, ולוים לא עבדו; ישראל לא היו מולים, ומי היה מל? שבטו של לוי כו׳". נמצא, דהת"ק סובר כר׳ אלעזר, ורשב"י—כר׳ עקיבא רבו.

והנה, פשטות שתי הברייתות הכן מוכחת ברור, דלאו דוקא תמידין ומוספין לא קרבו במדבר, להסוברים כך, אלא הוא־הדין כל מיני קרבנות, דהא עמוס קא צווח, שלא הקריבו שום זבח ומנחה. וכן הובא להדיא מ„הספרי זוטא" ב„ילקוט שמעוני", בסוף מדרש הפסוק של „ויעשו את הפסח"; וכן מבואר ברא"מ, כהובא לעיל.

ו„במו"ק" (ט"ו ב׳) איכא עוד דעה שלישית, החולקת על כל הנך תנאי, דאיתא שם: „אמר רב יוסף: ת"ש: כל אותן השנים, שהיו ישראל במדבר, מנודין היו ושלאו קרבנותיהן" (יעוי׳ בטורי אבן הנ"ל, שהוכיח, שזו היא דעת ר׳ ישמעאל —„חולין" דט"ז, ע"ב —, הסובר, שבמדבר היו מוכרחים לאכול רק שלמים, ונדאסר להם בשר תאוה).

והנה, בענין הנזיפה סובר רש"י ב„יבמות" (ע"ב, א׳), שהיתה מחמת מעשה העגל; אולם התוס׳ שם סברי, שהיתה מחמת המרגלים. ממילא, איכא בינייהו, דלרש"י, כיון דקודם שירד משה מההר עשו את העגל ונהגדו, א"כ לא הקריבו עוד מאז קרבנות במדבר; אבל להתוס׳ הקריבו שפיר כל שנה ראשונה לצאתם ממצרים ושניה עד שובם בתשעה באב מתור הארץ (כ„תענית" כ"ט, א׳); ולפי"ז, האי „ארבעים שנה", דקאמר עמוס, הוא לאו דוקא, אלא קרוב לכן (וכעין זה מבואר במהרש"א מהדורא בתרא שם על תוד"ה „משום") *). אמנם, מדר׳ אלעזר, הסובר, דלא התחילו כלל להקריב, מוכח כרש"י. ולהתוספות, ההכרח לומר, דלר׳ אלעזר לא הקריבו במדבר, מלד איזו מניעה אחרת, ולא מטעם הנזיפה; וטעם זה כתבוהו התוס׳ ב„קדושין" (ל"ז, ב׳, בד"ה „הואיל") רק להת"ק ד„ספרי". ממילא, לדידהו, יפלגו בזה ר׳ אלעזר והת"ק ד„ספרי": אם הקריבו קרבנות עד חטא המרגלים.

והנה, לרש"י, אליבא דר׳ אלעזר והת"ק ד„ספרי", צריך לומר, דהא דהקריבו קרבנות בימי המלואים וחנוכת המזבח, היתה רק הוראת שעה עפ"י הדבור, שלא יעכב בזה הנדוי. וכן הדין לגבי עבודת יוהכ"פ, שנאמרה אחרי מות נדב ואביהו בניסן שנה שניה, והפה"כ גלי בה קרא, שנעשתה במדבר, דהיינו לאחר חטא המרגלים, צריך לומר גם להתוספות, דהיתה הוראת שעה כנ"ל רק על יוהכ"פ זה האחד לבדו; כמש"כ התוס׳ ב„קדושין" (שם) לענין הקרבן־פסח; יעוי"ש.

מעתה, הרי מבואר, דר׳ עקיבא ור׳ שמעון (שהוא רשב"י, כידוע) במשנה ד„מנחות" הנ"ל, דסברי, דקרבו קרבנות במדבר, קיימי בשיטתייהו, שהמקריבים היו הלוים משלהם; אולם ר׳ שמעון בן ננס ור׳ טרפון (שמביאו הגמרא בסמוך) מלי סברי בענין האישים המקריבים או כר"ע וסיעתו, או כהך ד„מועד קטן", שכל ישראל היו מקריבים, אחרי שאין מזה נפקא־מינה לנדון דידהו. ולהיפך הנך תנאי, השוללים לגמרי ההקרבה במדבר, מיהו בפלוגתא ד„מנחות" בענין שני כבשי עצרת והלחם: מי מהם מעכב את משנהו? שפיר מלי סברי בהא או כר"ע או כר"ש בן ננס שם; כיון דבאמת תלוי עיקר דין זה במדרש הפסוקים, דדרים בגמרא.

ואחרי התברר כל זאת, הלא נראה בעליל, שאין שום מקום להמשמעות הנ"ל מ„חגיגה" ולהקושיא תולדתה, ושהרמב"ן כתב דבריו אליבא דהת"ק ד„ספרי"; וכמו שהביאו אח"כ בפ׳ „בהעלותך" (שם) ביתר ביאור. ולפי"ז, לא התנגד לו במאומה מתניתין ד„מנחות".

והנה

*) הר"א מזרחי (שם) הקשה על הרמב"ן, שכתב, דכל מי שהביא שתי שערות היה מחויב במדבר במחצית השקל לצורך קרבנות: א"כ, הרי „נראה מדבריו, שהיו ישראל מביאין במדבר קרבנות צבור בכל יום",— והא זה יתנגד בתכלית לה„ספרי" הנ"ל! יעוי"ש באריכות;

אולם לפי מה שנתבאר כאן, אין בזה שום קושיא, לענ"ד, דהא הרמב"ן סובר כהתוספות, שנתנדו ממעשה מרגלים (כדבריו בפ׳ „בהעלותך" ט׳, א׳); ממילא. עד הנדוי הלא היו מקריבים קרבנות כסדרם בכל השנה הראשונה ומקצת השניה,—לפיכך, זולת מחציות השקלים למלאכת המשכן, המוטלות על בן עשרים ומעלה, היו נגבות במשך זה עוד מחציות השקלים לקרבנות צבור; מה שהוא מוטל אף על מי שהגיע רק לכלל בר מצוה; כמבואר בירושלמי ד„שקלים" (פ"א, ה"ג).

והנה, מהיות שהרמב"ן קאי בפרשת התוספות בענין הנזיפה, נ"ל, דבכונה דקדק בלשונו לכתוב: "שלא רצה, שינהגו להם במדבר", תחת יכלו לכתוב: "שהיו אסורין להקריב במדבר", כדי להשמיענו בזה, דבאמת עד חטא המרגלים היו מקריבים כל מיני קרבנות; דהא אף המוספים לא יתכן לשלול לגמרי, אחרי שגם ב"תורת-כהנים" הוזהרו להקריבם עפ"י מצות "והקרבתם אשה לה'", וממילא מובן, שגם המדבר לא יצא מהכלל **); רק, כיון שלפני החוקר הכל, ית"ש, היה גלוי וידוע, שבניו יתנגדו במהרה, לכן לא רצה מראש, שינהגו להם כך הנהגה תמידית בכל השנים הבאות מהנדוי והלאה. לפיכך, כדי לרמז כזאת, נאמרו המוספים כאן בפרשה ובקצרה ונתגלו אח"כ באריכות לבאי הארץ. ואף שיתר הקרבנות הא לא נהגו ג"כ לאחר הנדוי, ואעפי"כ נפרשו באריכות גם ב"תורת-כהנים", — שאני אלו, דעלם דיני עולה, חטאת, אשם, שלמים ומנחות הלא הוכרח לפרש, דהא לא יתכן אף להתחיל עשייתם מימי המלואים, שהם החנוך הכללי והגלוי למזבח ולכהנים, והלאה עד הנדוי, כל זמן שלא נודעו מה הם, ומה פרטיות דיניהם; ועבודות התמיד ויוהכ"פ ג"כ הוכרח לפרש, מדיש בהן הרבה דינים המעכבים אף בדיעבד; לא כן המוספים, שהם פרים ואלים וכבשים כולם עולות ושעיר לחטאת, הרי נתבאר כבר דין העולה והחטאת, אלא שלא נתבאר מאיזה מין יהיו המוספים, וכמה, ומה (עולה או חטאת, או שתיהן), על זה נאמר: "והקרבתם אשה לה'", ודרשינן ב"ספרא" ("אמור", סי' קנ"ב) "שהני באיזה אשה שיהיה: אפילו באחד מכל המינים ואפילו אם בתוך המין עצמו אין המספר מכוון (עי' בפירוש "התורה והמצוה" שם וברמב"ם הל' תו"מ פ"ח, ה"כ; לכן באה בהם המצוה סתומה (מצד הרמז הנ"ל), ואיך שעשום עד הנדוי, יצאו ישראל אז ידי חובתם.



סימן ה.

עוד שאלתו, באחד שעשה מדבש משקה מֶעד לצורך הפסח; אך אח"כ נודע לו, כי בשעת רדיית הדבש מהכוורת, מלאו ממנו על כל נדותיהן הכיות ישנות, אשר לפנים התמידו להחזיק בהן יין-שרף של המין; אכן זה עברו כבר כשלש שנים או יותר, מעת שנתיחדו רק לצורך דבש לבדו. ובכן, אחרי שהדבש היה בחביות כאלה כמה ימים, מה דינו של המשקה הנעשה ממנו לצורך הפסח?

הנה, הט"ז (סי' תמ"ב, סק"ד) פסק לענין "מעד", שנתבשל ביורה, שמקודם בשלו בה יי"ש, דאסור לפסח, אפילו בשלא היתה אז היורה בת יומה מבליעתה וגם הריקוה מה"מעד" קודם הפסח; משום דהיי"ש, מפני חריפותו, אין טעמו נפגם, אפילו לאחר הרבה ימים. והנה המג"א הביא דין זה משמו בסי' תמ"ז, סקנ"ה; אך שלא הסתפק לדינא, אולם לקמן (סי' תנ"א, סוס"ק מ') פשיטא לי' גופי' כך מהתרומת-הדשן. אכן בטעמא דמלתא העיר המג"א (בסי' תמ"ז, שם) להקשות מהא דנקטינן ביו"ד (סי' קכ"ב, ס"ג), דלא שני לן לגבי בלוע בין היותו חריף או לא, דבכל אופן הרי הוא נפגם לאחר מעל"ע. ותרץ כאן ולקמן, דיי"ש דומה בטבעו ליי"נ, שהבלוע שלו אינו נפגם לאחר מעל"ע, כדקי"ל ביו"ד (ס' קל"ז, ס"א); מטעם "דהני מכירים ומרגישים, שהחבית, שהיה בה יין משובח לפני כמה ימים, כשנותנין לתוכה יין אחר, משביח הוא מחמת טעם הראשון" (לשון התה"ד הנ"ל, סי' ר"א). וכיון דבנדון פגם הבלוע אנו דנין לפי הערכת החוש והנסיון, א"כ ה"ה נמי גבי יי"ש, דגם בו, אף שעבר על בליעתו יותר ממעל"ע, "עינינו רואות שנותן טעם לשבח הוא" (לשון המג"א בסי' תנ"א), הרי הוא ג"כ יוצא מהכלל בזה, בענין הבלוע שלו אין לחלק בין בן-יומו לשאינו בן-יומו א).

אמור מעתה, כיון דכל טעם איסור מי הדבש, שנתבשלו או נכבשו בכלי הבלוע מיי"ש אפילו שאינו ב"י, הוא רק משום דמדמינן לי' לדין היין האסור מצד נסך; א"כ ודאי, דלכל מילי מדמינן לי'. לכן, כמו דלגבי בלוע יי"נ מהני להכלי ישון יב"ח, מחמת שלאחר יב"ח "כלה כל לחלוחית יין שבהם" (כלשון הטוש"ע, סוס"י קל"ה, שכונתם, דכלה "ונתבטל" לגמרי הטעם הבלוע בתוך הכלי; כדברי הר"ן בפרק שני דע"ז", בד"ה "והלכתא קנקנים", וכמו שכתב בתשו' חכ"צ (סי' ע"ה), וכמו שהסביר בנוב"י (מהד"ת, סי' כ"א), ש"הישון" יב"ח הוא כמו הגעלה וליבון, שלא נשאר מטעם היין מאומה"). — ממילא, ה"ה נמי לענין יי"ש, הרי ודאי, דדיו לבא מן

**) ולכן באמת לענין עבודת יוהכ"פ, כיון דהיה מקום לטעות, שלא נתקיימה במדבר אפילו פעם אחת, מדיוהכ"פ הראשון מעת שנצטוו בסדרה הראוי אל אחרי היותם כבר בנדוי, — לכך גלי בה קרא מפורש. ונראה, דלזה כוון הרמב"ן בדבריו הקצרים: "ועל כן אמר ביוהכ"פ: "ויעש כו'", בעשה כן במדבר". ודו"ק.

א) זו היא כונת המג"א בזה, המדוקדקת מלשונו כהוכחתי מהתה"ד; לכן אך להגם כתב עליו בתשו' שבו"י (ח"ג, סי' ע"ג), "שאין שום משמעות בדברי התה"ד", יעו"ש.

מן הדין להיות כנדון, לכה"פ לענין דיעבד ג), דכלי הבלוע מכבישת היי"ש אינו אוסר לאחר יב"ח מה שנשתמש בו או לצורך הפסח והודק קודם הפסח. ובפרט, אחרי שהחכ"ל הפליג להקל בתשובתו הנ"ל גבי כל קדרת חמץ, שנתישנה יב"ח, אפילו כשבשלו בה בתוך הפסח ואפילו כשהיה המתבשל דבר חריף (עי' בשפ"ד, יו"ד סי' ק"ג, ס"ק י"ז, בסוף אות ב'). הו אפשר לצרף לזה הא דכתב בתשו' פרח מטה אהרן סי' כ"ז, ד„דוקא ביין אמרינן, דנו"ט לשבח אחר מעל"ע, משא"כ „אבקו", שהוא יין שרף, דומה לשאר משקה וג"כ נו"ט לפגם אחר מעל"ע"; וכן פסק השבו"י (הנ"ל בהערה א').

נמצא, בנד"ד, שעברו יותר משלש שנים מעת שהחזיקו יי"ש בתוך החביות, ודאי, דאפשר להתיר לפסח את ה„מעד", שנעשה קודם הפסח מהדבש, שהיה בחביות כאלה.

אמנם, בר מן כל דן, נלע"ד, דאפילו אם ניתן הדבש לתוך החביות, בהיותן עדיין בנות-יומן מבליעת היי"ש, מ"מ שפיר אפשר להקל, כשרדוהו מהן קודם הפסח, מטעם, דסגי בס' רק כנגד כדי קליפות החביות, בודאי איכא כשעור זה בהדבש, שהן מלאות ממנו (יעוי' ש"ך סי' ס"ט, ס"ק ס"ה).

והילא דילי מהא דמוכח להדיא בתוס' ד„ע"ז" (דע"ד, ע"ב, בד"ה „דרש"), דמלוי ועירוי אינו מפליט מהכלי אלא כדי קליפה, מדקאמרי גבי „חביות של עכו"ם" (דפשוט דהוין כלים שמכניסן לקיום, וכמ"ש התה"ד, סי' ר"א, והב"ח, ריש סי' קל"ז, והש"ך, שם, סק"ט), שהכשרן במלוי ועירוי, דסגי להו נמי בעירוי רותחין מכלי ראשון, אף דהוא אינו מפליט אלא כדי קליפה; וה"ה, דסגי בשקלף ברהיטני את כדי-הקליפה של לד היין, יעו"ש. והכי פסק מפורש לענין כלים שמכניסן לקיום השה"ת, שהביאוהו הרשב"א בתה"א (בית ה', שער ו') והר"ן (בפרק שני ד„ע"ז", סוף ד"ה „תני רב זביד". ועי"ש בחדושי אנשי שם). ולכן פסק שם הרשב"א, דאם השתמשו היתר בכלים כאלו, לא בעינן בי' אלא שיעור בכדי לבטל כדי-הקליפה, יעו"ש. והכי הכריע להלכה מרן בשו"ע סי' קל"ה, סי"ג, וריש סי' קל"ז (ועי' בזה בב"ח סי' קל"ה, שם, ובבאורי הגר"א שם, אות מ"ג).

נמשך מזה, דכיון דגבי חמץ, בנבלע בכלי ע"י כבישה, קי"ל בשו"ע (סי' תנ"א, סכ"א), דמהני להכלי מלוי ועירוי (עי' בש"ך יו"ד. סי' קל"ה, סוס"ק ל"ג); ממילא, הרי נקטינן נמי גם גבי חמץ, דהכבישה: אינה מבליעה יותר מכדי קליפה; דלולא זאת, הא לא היה מועיל הכשר קל כזה, שאין בכחו להפליט יותר מכדי קליפה, לפי העולה מהכרעת מרן ביו"ד, שם. לכן דינא הוא בנד"ד, דסגי בס' רק כנגד כדי קליפות החביות של היי"ש.

ואף שהש"ך שדא בי' נרגא, בהחליטו בפשיטות (בס"ק ל"ג, שם), דעד כאן לא קאמרינן, אפילו גבי יי"כ, דהכלי לא בלע יותר מכדי קליפה, אלא היכא שאינו ידוע בודאי, שעמד בו היין מעל"ע; אבל בידוע, „הוה לי' כבוש, וכבישה אוסרת בכל הכלי", — מ"מ י"ל, דלא כתב כך אלא לפי מה שעלה על דעתו שם לומר נמי, דגם מלוי ועירוי לא מהני בכה"ג; אבל לפי מה שנעתה דעתו במסקנתו, דבכל גווני מהני (כהא דהוה פשיטא לי' גופי' כך לעיל ס"ק י"ג), עד שהגיה הדין ב„ל"ע"; ודאי, דנד הכא גם מהחלטתו הראשונה לענין כמות הבליעה ונכנס ג"כ לבית הספק: אם כבישת מעל"ע מבליעה בכל הכלי, או רק בכדי קליפתו; כיון ששני הדינים האלו תלוים זה בזה, לכל הנך רבוותא, דנקטינן כאן כוותייהו. ובזה הסילק שפיר הסתירה להחלטתו הקדמת, מהא דלקמן (סי' קל"ז, סק"ט) נסתפק איהו גופי' בדין כמות הבליעה מהיין, שידוע, שנכבש בהכלי מעל"ע; ואדרבה, גלה שם דעתו להדיא, דמדברי הפוסקים משמע, שאפילו בכה"ג אינו נבלע היין יותר מכדי קליפה. הלכך ודאי, דאין לדחות מפני ספק כזה של הש"ך את ודאו של הט"ז (סי' ק"ה, סק"א), שפשיט אלו, דסגי בקליפה, אפילו כשידוע ברור, שנשתהה היין מעל"ע בתוך הכלי (ועי' בהגהותיו, ביו"ד דפוס ראם, ובמשב"ז, ססק"א). וכן השיג על הש"ך החכ"ל בתשובתו הנ"ל; וכך היא דעת הבית מאיר בחדושיו ליו"ד.

ונראה, דכן מוכח להדיא מהירושלמי („פסחים" סוף פ„כ"ש"), דקאמר: „הורי ר' אימי באילין גרביא דכותחא: ממלא אותן מים ג' ימים מעל"ע". והנה הכותח, דלאו בר מיכלא הוא בעיני', אלא שעשוי רק לטבל בו (כ„פסחים", דמ"ד, ע"א); ממילא, בהיות הולאתו מעטה, ודאי לא יתכן, שדרכי להרוקן מהחבית בתוך כל מעל"ע ומעל"ע; א"כ הרי ידוע ברור, דבהנך גרביא מחזיקין את הכותח זמן מרובה (וכמו שפירש הקה"ע שם). ואעפי"כ קא פסיק הירושלמי, דמהני להו מלוי ועירוי: אף בלאו מפליט יותר, מכדי קליפה, לפי שיטתנו. וכן מוכח מהוראות הרוקח סי' רס"ב (דמה שכתוב שם: „ולא" הוא ט"ס, דל"ל: „או") ורבנו יואל. שהביאו

ג) וקרוב לומר, שבנדון כזה יודה גם הרשב"א, שהביא הפמ"ג בשפ"ד ליו"ד (סי' ק"ג, סקי"ז, בד"ה „והכס"), יעו"ש, ודו"ק.

שהביאו המרדכי ב„פסחים" סי' תקס"ו (והיינו, דפשיטא הכי להט"ז בסי' תנ"א, סקכ"ב, ולאדמו"ר בשו"ע, שם סעיף ס׳).

אך דא עקא, שהנוב"ת (חיו"ד, סי' ס"ז) המליא בפשיטות, דדוקא גבי יין סברי הפוסקים, דבליננותו אינו מבליע בכלי יותר מכדי קליפה, „אבל יי"ש, שהוא חזק וחריף מאד, בודאי נבלע בכל הכלי". אולם באמת יפלא מאד על המלאת חומרא כזו בלי שום ראיה, בפרט בעת שלכאורה מוכח היפך, דהא כל יין חשוב כמי חריף, לדעת רבים מגדולי הפוסקים, וכמו שכתבו להדיא הרמב"ן והר"ן בפ' „כל שעה", בסוגית הכשר כלים, ובעקבותיהם דרכו הרא"מ בחדושיו על הסמ"ג (לאוין ע"ז—ע"ח) והפר"ח ביו"ד (סי' ל"א, סק"ג) ועוד כמה פוסקים (עי' בזכל"א ח"א, חיו"ד, אות ח׳, בד"ה „יין". ובל"ל החדש חאו"ח, סי' נ"ג); ותו הא שהם יין, שהיה בימי חז"ל, „היה חזק מאד", עד שלא היה ראוי כלל לשתיה בלא מזיגת מים, כדאמרינן ב„ברכות" (יעו"ש בפירש"י ד"נ, ע"ב, בד"ה „אין מברכין"), ואעפי"כ הרי שריוהו חז"ל להכלי, שֶׁכְּנָסוּ לקיום, ע"י הכשר מלוי ועירוי, אף דנקטינן, שאינו מפליט יותר מכדי קליפה,— ומהיכי תיתי לומר, שהיי"ש יהיה יותר חריף גם מהיין שלהם? והם על כרחנו נבוא לידי מדה זו, מי נתן לנו דברים כאלה לשיעורין, באופן שנוכל לחלק בין חריפות זו לאחרת? ואדרבה, הרי איתא ב„ע"ז" (ד"ל, ע"א), שהיו בימיהם „טילא חריפא" (שהוא מין יין החזק מאד, עד היותו מבקע הכודות מרוב חריפותו) וגם יין, שהיה חריף וחד מאד, מחמת רבוי הפלפלין, שהיו מערבין לתוכו (דהיינו „קונדיטון" המוזכר בירושלמי ד„ע"ז" שם, וכמ"ש הרמב"ן והרשב"א, שהובאו בב"י סי' קכ"ג, בד"ה „אלונתית"); ואפי"כ הא קא סתמו אמוראי לקמן (דל"ג, ע"א), דבכל יין מהני מלוי ועירוי, ולא פרשו דבריהם, דאותם היינות החריפים מאד, יוצאים מכלל זה, מלד שהם נבלעים בכל הכלי, מה שאין בכח הכשר כזה להפליט!

אמנם אפשר ליישב, דלהנוב"י פשיטא לי' דינו מהא דקי"ל בשו"ע (סי' תנ"א, סכ"ב) לענין בית שאור וחרוסת, דאם אינם של חרס, מהניא להו הגעלה (דלא כרש"י וסיעתו), אבל בשל חרס לא מהניא. והטעם בזה, דאף שבליעתם באה להם רק ע"י צונן, דבכה"ג נקטינן בסעיף הקודם, דגם לכלי חרס מהני מלוי ועירוי, דמינה ידעינן אנן, דכש"כ הגעלה, דמהניא (עי' בזה בב"י, שם, ובתפ"א, בית ה׳, שער ו׳); משום דהא דאינו יוצא מידי דופיו של חרס לעולם, היינו רק כשנבלע בחמין, אבל כשנבלע חמץ ע"י הכבישה בצונן, שהבליע כזה אינו אלא משהו, דהיינו כדי קליפה (כמ"ש בבאורי הגר"א סי' קל"ה, אות מ"ג), שפיר מהני אחד מההכשרים האלו (עי' במש"ז, סי' תנ"א, ס"ק ל"א, בד"ה „כלי חרס"),— מ"מ בית שאור וחרוסת שאני, מהטעם שהסביר הרמב"ן במלחמות (ב„פסחים", שם), דאף דמדמינן כלי חמץ לכלי יי"נ בין לענין איסורן ובין לענין הכשרן; מיהו בהא הוא דחמירי, דאלו בכלי היין של חרס שמכניסן לקיום מהני להו אותו ההכשר, אבל גבי חמץ לא מהני, אלא דוקא לכלים שאינם של חרס או של חרס שאינו מכניסן לקיום, ורק שהחמץ נבלע בהם מחמת שתחלת תשמישן היתה ממנו; אולם כלי חרס שמכניסן לקיום, כמו „בית שאור", שאימולו קשה, הורע כחו בזה מיי"נ ומחבית של כותח (דקאמר בירושלמי הנ"ל, דמהני גבייהו מלוי ועירוי), מפני שמתיבשם ומתקשה שם" (ר"ל, דלכן יהיה הדין, כמו בשנבלע בו ע"י חמין, דגבי כלי חרס אינו יוצא מידי דופיו וגבי שאר הכלים אינה מכשרת אלא הגעלה, אבל לא מלוי ועירוי). זהו המתבאר מתוך דברי הרמב"ן בשיטת הרי"ף, שממנה נובע דינא דהשו"ע הנ"ל [ג] (ועי' בזה בפר"ח הנ"ל). וכיון דנקטינן, דכלי שהתמידו להחזיק בו יי"ש נדון כבית חרוסת (ועוד גרוע ממנו, מלד המנהג, כמש"כ הט"ז בשם הלבוש), דלפיכך אם הוא של חרס, לא מהניא לו הגעלה גם מדינא (דאלו בשאר הכלים מחמירינן רק ממנהגא, להמג"א ס"ק מ"ב, יעו"ש), כמו גבי כל כלי חרס שבלעו בחמין. ממילא, אחרי דדיינינן לבלוע כזה כדין בלוע דחמין, הרי דהפסינן, שנבלע בכל הכלי, ולא רק משהו, דהיינו כדי קליפה. לכן, עפ"י סברא זו, החמיר הנוב"י גם לענין יי"ש של יי"נ, דנדון דידי' (ועל זכך המבואר במשב"ז סי' תנ"א, ס"ק כ"ו); ומכאן הוא דהוכרח לסבור, דקאמו רבנן בתרתי אעיקרא דהא מלתא והחליטו, דכח חריפית היי"ש הוא יותר עצום מחריפות סתם היינות שהיו בימי חז"ל. ולענין כלי טילא חריפא וקונדיטון, יש לומר, דבאמת אינם נכשרים אלא דוקא בהגעלה, אבל מלוי ועירוי לא מהני גבייהו. וכבר מפורשת סברא זו בתשו' הרדב"ד (שהביאה השה"ג בפ"ש ד„ע"ז", בסוגית כלי היין), שכתב: „ואשר שאלתם על החרוסת שנפל בו יי"נ כו': אם נשתהה החרוסת בקערה כדי לקלוט ממנו ממנו טעם, לריך הגעלה ברותחין, וכן כלי של עכו"ם, שנכנס בו קונדיטון? אומר

ג) אך נשגב מבינתי הדלה מה שמאיר עינינו הגר"א, ז"ל, בביאוריו (סי' הנ"ה, אות כ"ב) לא שם לבו, במכה"ר, למסקנת הרמב"ן הזאת; ומלד שנמשך אחרי פשטות תחלת דברי הרמב"ן, יצא לו, שהוא סובר, דגם לבית שאור של חרס מהני מלוי ועירוי, כמו גבי יי"נ ממש,—אולם, לפי קוצר השגתי, הרי זה ההיפך בתכלית מדעת הרמב"ן ומכוונת כל המשך ענינו; יעו"ש.

אומר אני: צריך כמה הגעלות, עד שלא יצא ממנו הטעם והריח כו'; שאין זה דומה ליין אחר, שיספיק לו במלוי ועירוי שלשה ימים". לפ"ז, צ"ל, דהא דלא פירש הגמרא לקמן להוציא יינות כאלו מכלל הכשר מלוי ועירוי, הוא משום דכיון דקאמר שם „חמרא" סתם, הרי סתמו כפירושו דמי, שאלו המינים מוצאים ממילא מהכלל, אחרי שהם נקראים בשמות משונים לגמרי, ויצאו בתכלית מגדר שם „חמרא" (וכמש"כ הנ"ל סי' ע"ד). וכש"כ הוא מהא דקאמר בירוש' (פ"ו ד„נדרים". ה"ט), דהנודר מן היין מותר בקונדיטון לר' יוסי (ועי' בזה במאה"פ שם ובב"י חיו"ד, סי' רי"ז).

אכן, אם נמצא עומק הדין של הרמב"ן אליבא דהרי"ף, יתברר לן, דהא שהכריע בהא מרן כוותי', מ"מ אין לחוש לי' אלא לכתחלה, אבל בדיעבד שפיר י"ל, דגם לבית שאור וחרוסת של חרס יועיל מלוי ועירוי או הגעלה, דממילא תיפוק לן מהא, דאם השתמשו בו חמץ בלא הכשר כזה, ישני רק בס' נגד קליפת הכלי.

דהנה באותה הסוגיא (ד"ל, ע"ב) גרסי הרי"ף והרמב"ם במימרא דשמואל: „כל כלי חרס, שנשתמש בהן חמץ בצונן, מותר להשתמש בהן מצה בצונן; חוץ מבית שאור, הואיל וחימוצו קשה". משמע מהך, דאפילו צונן אסור להשתמש בבית שאור של חרס. וכדי להסביר חומרא בלתי מובנת כזו, המציא הרמב"ן סברתו, דהא דדין כלי חמץ דומה לדין כלי יי"נ, דממילא גבי בית שאור, דהוא כלי שמכניסו לקיום, דינא הוא, דיועיל לו נמי הכשר מלוי ועירוי, כמו גבי כלי יין כאלו, — מ"מ, כיון דחמוצו קשה, כלומר, „שמתישב ומתקשה" בתוך הכלי, „הורע כחו בזה מיי"נ", לענין שמשוינן דיני' כדין כלי חרס שבלע בחמין, שאינם יוצאים מידי דופיו לעולם. משוה"כ הוא דיוצא לן מהא, דאפילו בצונן אסור להשתמש בו, מתלתא טעמי: א) כיון דבלוע כזה חשוב כבלוע דחמין, דלכן אין להכלי תקנה לעולם, גזרינן שבאם נתיר להשתמש בו בצונן, יבוא בהמשך הזמן לידי תקלה, להשתמש בו גם בחמין; ב) משום דבליעת החרס היא מרובה כל כך, עד שאי אפשר שלא יפלוט משהו, אפילו בהשתמש בו צונן; ג) משום דבליעה מרובה כזו חשוב לי' להתם כאלו הוא גוף האיסור בעיני', דצריך אז להדיח את היתר הנוגע בו (ולכן אסור להשתמש בו מצה אפויה צוננת, משום דאין דרכה בהדחה, דממילא חיישינן לדילמא משתלי מלהדיחה. ועי' בחאכ"ם, שבגליון האלפסי שם, ובשו"ע יו"ד. סצ"א, ס"ב, ובפר"ח שם).

ד) דאלו לפי נוסחת הרא"ש, גורס הר"ה כהרי"ף.

לפיכך כלי עץ ומתכות וכוותייהו, שיש להם תקנת הכשר, אפילו כשבלעו ע"י חמין, וגם שבליעתם איננה בשפע כבליעת כלי חרס, משוה"כ שפיר דמי להשתמש בהם בצונן, בלי שום הכשר.

והנה, כל דברי הרמב"ן הללו לא נאמרו אלא לפי גרסת הרי"ף והרמב"ם (פ"ה מהל' חומ"צ, הכ"א), אבל אין להם מקום לדעת הרוב הגדול מאד מרבוותא קדמאי, שהם: בה"ג, בעל המאור, הרוקח (סרכ"ז), סמ"ק (סי' רכ"ב), א"ז (ס' רנ"ו), הריא"ז (בשה"ג, שם) והרא"ש, דגרסי כולם: „כל הכלים, שנשתמש בהן חמץ בצונן, משתמש בהן מצה, חוץ מבית שאור". והכי גריס הרי"ו (נ"ה, ח"ב) וכתב, ד„גרסא זו עיקר" ו„שכן הסכימו רוב הפוסקים". וכן היא גרסת הר"ח (לפי הנוסחא שלפנינו [ד]), שהיא היתה גם לפני בעל העיטור, כדמשמע שם בסוף הלכות „בדיקת כלים") והסמ"ג, רק בהם גורסים: „כל כלי חרס" (ולדידהו יש לומר, דלרבותא דרישא פָּרַט, דאפילו גבי כלי חרס מקילינן להשתמש בהם מצה אף בחמין, וכמו שמבואר בבעה"ע אליבא דהר"ח. ועי' בזה בחדושי הרא"מ שעל הסמ"ג).

נמצא, לפי גרסא כזו, יוצאות לן תרתי קולות (שפרטון הרא"ש והרי"ו. והר"ן, וכל הבאים אחריהם): חדא, דבכל הכלים, איזה שיהיו, שנשתמש בהם חמץ בצונן, מותר להשתמש בהם מצה אפילו בחמין; ועוד, דאפילו בבית שאור (אף של חרס) קא אסרינן להשתמש בו רק בחמין, אבל בצונן שרי (זולת, דללוש אסור בכל מיני כלי שאור, מצד אחר לגמרי: משום דהריח שנקלט בהכלי גורם אח"כ לעיסת המצה הנתונה לתוכו, שתמהר להחמיץ).

לפיכך אין אנו צריכים מעתה לכל הדחוקים, שנכנס בהם הרמב"ן והר"ן, בשביל המצאת החלוק בין שאר כלים לכלי חרס, היוצאים מכללם, במה שאסור להשתמש בבית שאור וחרוסת דידהו, אפילו ע"י צונן ואפילו בדרך ארעי (עי' במ"י כלל י"א, ס"ק ו). ממילא, הרי הרוחנו בזה, דכמו דקי"ל, דמהני מלוי ועירוי או הגעלה לבית שאור וחרוסת שאינם של חרס, ה"ה, דמהני נמי לשל חרס, כדין כלי חרס של יי"נ; כהא דנקטינן בירושלמי ד„פסחים" הנ"ל, וכמו שבאמת נוטה גם דעת הרמב"ן להשוותם, לולא הכריחתו גרסת הרי"ף להפריד בין הדבקים. דאי ס"ד, שאין תקנה לאלו, הרי היה לנו לאסור להשתמש בהם גם בצונן, משום גזרה אטו חמין (דגזרה אלימתא היא, שנקטוה לעיקר לעומת יתר שני טעמי הרמב"ן דלעיל, כדמוכח מהמרדכי ד„פסחים" סי' תקס"ה, ומה"ה, פ"ה מהל' חומ"צ, הכ"א, ומהר"ן, פ' „כל הבשר", בסוגית דף ק"ח, ע"ב); אלא

אלא מדלא נזרינן, ש"מ, דגם להו איכא תקנה בהכשר, כמו לכל הכלים; דממילא ליכא גבייהו נמי מקום לחוש לתקלה.

וראיה לזה מבוארת בירושלמי הנ"ל, שמקיל להכשיר גרבא דכותחא ע"י מלוי ועירוי. והנה הכלי, שמחזיקין בו תמיד כותח, דאית בי' קיוהא ואית בי' נמי מלחא (עי' „חולין" דקי"ב, ע"א), ודאי, דהיינו „בית חרוסת" (שפירשו רש"י: „כלי, שנותנין בו חומץ וכל דבר, שיש לו קיהוי"). וכן מבואר להדיא בהגהות הר"פ שעל הסמ"ק (סוס"י רי"ג, בליון א' לד"ה „ודגים שעלו"). וא"כ, אם איתא כהרי"ף וסיעתי', תיקשי: הרי כלי כזה בעי דוקא הגעלה גמורה, בהיותו ראוי לזה, ולא סגי לו כלל במלוי ועירוי! ומשו"ה"כ הוא דנדחק הרמב"ן לחלק אליבי' בין כלי כותח לבית חרוסת, כמו שמדוקדק ממסקנת דבריו. אבל לגרסת בה"ג וכל הנך רבוותא ניחא שפיר, משום דלדידהו חשובה גם בליעת בית שאור וחרוסת רק כבליעה הבאה מהלוגן, שכונסין אותו לקיום; לכן מהני להו נמי אותו ההכשר ממש, שמהני גבי כלים כאלה של יין.

והנה סברא זו עפ"י גרסת בה"ג מתבארת להדיא מדברי בן חבורתי', הרוקח (סי' רנ"ז), שכתב: „בפ' „כ"ש" אמר רב חייא בר אשי אמר שמואל: כל הכלים, שנשתמש בהן חמץ בלוגן כו'. לכן אגנית של עץ או נחושת, שלשין בהם בכל יום, לריכים להגעיל בכלי ראשון. אמר אביי: בית חרוסת כבית שאור דמי, בהימולו קשה. וקבלתי מא"מ הריב"ק ז"ל, דמותר בהגעלה בכלי ראשון, כשלהי ד„ע"ז" (דע"ד, ע"ב): דרש רבא: נעוה ארתחוה. וכן פירש בערוך: בית שאור, כיון דחריף הוא, הוי כרותח ובלע, ואין משתמשין בו אלא בהגעלה". ולכאורה, אין דבריו מובנים כלל בזה, שמתחלה, גבי „אגנות של עץ או נחושת", כתב: „לריכים להגעיל בכ"ר", הרי, דהשמיענו רבותא, דגם בבה"ג, אף שבלע רק בלוגן, אעפי"כ לריכים דוקא הגעלה, שפשוט הללו, דמהניא; ואלו, בהביאו דין בית חרוסת, כתב עליו, ד„מותר בהגעלה", משמע להיפך, דהרבותא היא, דהגעלה מתרת מיהא, מה שאינו פשוט אללו, עד שהוכרח להסתייע מקבלת הריב"ק וגם להוסיף עוד ראיה בלתי מובנת כלל מהך ד„ע"ז" ומפירוש הערוך!

אלא ודאי, דכונתו כך: גבי אגנות, אם הם „של עץ ונחושת" וכדומה, ודאי, דאין זה לריך לפנים, דהגעלה מהניא (לאפוקי מדעת רבותיו, ז"ל, שהביא אח"כ, דאסרו להגעיל בית שאור, מטעם שהעיסה, שלשו בו גם לאחר ההגעלה, תמהר להחמץ, מלד כח השאור, שנקלט בהכלי מכבר); אך הרבותא היא, דאף שנשתמש בהם רק בלוגן, אפ"ה"כ „לריכים הגעלה" דוקא. אולם אח"כ גבי העתקת דין סתם „בית חרוסת", דקאמר בגמרא, שסתם כלים כאלו הם של חרס (דמה"ט י"ל, שפירש גם הר"ח הכי בסוגיתנו, לפי דברי בעה"ע), שם הוא דקא משמיענו הרבותא, ד„מותר בהגעלה", אעפ"י שאלו בלעו בחמין לא היתה זו מועלת כלל. והדום כזה הנה קבל מהריב"ק, ותו בא לחזקו מהא דקאמר רבא: „נעוה ארתחוה", דלפי פשטות הגמרא שם, משמע ברור, דמיירי בנעוה של חרס (וכמו שפירשו נמי: הרמב"ם בפי"א מהמ"א, הכ"ב, כפי המלוין בהגמיי' אות ק', והראב"ד בס' האשכול סי' כ"ח, והסמ"ג, לאוין קמ"ח, והרא"ש במשנה שם, ורבנו ירוחם בני"ז, ח"ג, והטור סי' תנ"א בד"ה „רגילין"), ואפיה"כ הרי הורה רבא, דמהניא הגעלה (וראי' כזו ממש הביא מהכא הר"ר שמרי' תלמידו של רש"י, שהביאו הרשב"א בתה"א, שם, לענין שהגעלה מועלת גבי יי"נ אפילו לכלי חרס). תו הסתייע מהערוך, דקאמר: דלבית שאור בעינן הגעלה; ומדסתם דבריו, משמע, דמיירי אפילו בשל חרס, כדרך סתם בית שאור; דאילה"כ הוה לי' לפרש, כדי שלא יטעו התלמידים.

הא קמן, שהרוקח גלה דעתו להתיר בהגעלה אפילו בית שאור וחרוסת של חרס, דממילא ידעינן מהא, דמלוי ועירוי נמי מהני להו לדידי'; וכמו שהשוינהו איהו להכשרים אלו לקמן בסי' רס"ב (ועי' ב"ח סי' תנ"א, בסוף ד"ה „רגילין באשכנז").

וכן מבואר בהריא"ז הנ"ל, בכתבו בנדון בית שאור וחרוסת: „ונראה בעיני, שלריך להגעילו בכ"ר, אם הכלי ראוי להגעלה, כמבואר בקונ' הראיות. וכן נראה בעיני לומר בכלים שיש בהן חומץ של איסור (דהיינו „בית חרוסת", כלשון רש"י בפירושו) והקנקנים שיש בהן כותח ממלאן מים ומערן מעל"ע, כדרך שאמרו ביי"נ, כמבואר בתלמוד של א"י". הנה „קנקנים" סתם הם של חרס (כמו שפירש"י בדכ"ט, ע"ב, ודל"ג ע"א), ומדמייתינהו הכא וגם מדכללינהו בהדי „כלים, שיש בהן חומץ", מוכח להדיא, דגם קנקני חרס של כותח קא חשיב בסוג בית חרוסת, ואעפי"כ הרי שפתיו ברור מללו, דמהני להו מלוי ועירוי. אמנם, מדהתנה בריש דבריו: „אם הכלי ראוי להגעלה", משמע, דבא להוציא בזה כלי חרס. לכן נ"ל, דהיינו קאי בפרט זה בשטת הרמב"ן הסובר, דגם בכלי יי"נ מועיל גבי של חרס רק מלוי ועירוי, ולא הגעלה (כי היכי דלא למיטעי להתיר כלי חרס ע"י הגעלה, אפילו בהיותו בלוע מחמין, כמש"כ הב"ח הנ"ל).

וכן מוכח מהטור, שהוכרח לעיל לומר, דרב האי, דקאמר דינו בעריבת חרס, שלשין בה כל השנה (דהיינו „אגני דמחוזא", שמשוה הגמרא דינייהו לדין בית שאור), לית לי' להא דרבנו יואל, שמתיר להכשיר

להכשיר כלי חרס, שהחזיקו בו שכר (דהיינו כלל בגדר בית שאור), ע"י הגעלה או מלוי ועירוי, — בעת שבכל היה יכול הטור להשוות דעתם, באם שהיה מחלק בין בית שאור, דמיירי מיני' רב האי, לבין שאר כל הכלים, דמיירי מינייהו רבנו יואל (וכמו שחילקו באמת הב"ח והמהרל"ח, שם). אלא לאו ש"מ, דהטור בחדא מחיתא מחתינהו, דאם מועלת הגעלה לכלי חרס דעלמא, לרבנו יואל, הרי יסבור בודאי, דתועיל נמי אפילו לבית שאור וחרוסת של חרס, כמו דנקטינן להשוות דינייהו גבי כלים שאינם של חרס; ולרב האי, דס"ל בבית שאור של חרס, שאין הגעלה מועלת גבי', יסבור נמי הכי בכל כלי חרס דעלמא (וקרוב לומר, שזו היא גם דעת בהע"ט, יעוי"ש). נמצא, כיון דאנן קי"ל להקל בהכשר כ"ח כרבנו יואל וסיעתו, שפיר יסבור הטור, דלדידן נכללו גם בית שאור וחרוסת בכלל קולא זו. אולם איהו גופי', דלא ניחא לי' כאן בקולת ר' יואל, קאזיל בשיטה זו נמי לקמן, בהא שהחמיר לשלול תקנת הכשר מבית שאור וחרוסת של חרס; וכמ"ש הגר"א (שם, אוכ"ב).

מעתה. כיון דלכל הנך רבוותא, דנקטי גרסת בה"ג, מהני, לפי הנחת הרמב"ן וסיעתו, גם גבי בית שאור וחרוסת של חרס הכשר הגעלה או מלוי ועירוי (או רק מלוי ועירוי, לדעת הרמב"ן עצמו ולהריא"ז) — הסתיים (לפי הכלל, דנקטינן, דמלוי ועירוי אין בכחו להפליט אלא בכדי קליפה ה)), דאפילו בית שאור וחרוסת אין בכל הבלוע שלהם אלא רק שעור כדי קליפה, ולא יותר.

אכן במה שכתב הטור לענין בית שאור: „אבל אם הם של חרס לא מהני להו הגעלה, ואפילו לא נשתמש בהם חמץ אלא בצונן, לא ישתמש בהן מצה אלא בצונן"; וכך נעתק גם בב"י וגם בשו"ע (במקצת דפוסים), הרי יתנגד בזה להנחת הרמב"ן וסיעתו, דס"ל, דלמאן דפסיק, דאין תקנה לבית שאור של חרס, אסיר לדידי' להשתמש בו אפילו בצונן. והנה מהשה"ג ומהאדמו"ר בשו"ע (ס"ק מ"ג וס"ה) מוכח, שנמשכו אחרי השיטה הלזו המתנגדת; וגם אמנם יש לה יסוד בדברי בהע"ט, דגריס כבה"ג, ואעפ"כ כתב שם, דאין תקנה לשל חרס. אולם האמת תורה דרכה שהנוסחא האמתית בטור ובב"י היא „אפילו בצונן" (ולא „אלא בצונן"), וכמו שנעתק בשו"ע ברוב הדפוסים. וכיון שנוסחא כזו היתה בהטור לפני הב"י, יובן שפיר הא דכתב מרן, ש„רבנו כתב כן, כדי לחוש לגרסת הרי"ף" (דהיינו על דרך שפירש הרב המגיד בדעת הרי"ף והרמב"ם; יעוי' במגן האלף, סוף סכ"ב). וממילא ינצל בזה מהשגת הב"ח והפר"ח (באו"ח, שם). וכן הוכיח הגר"א (בבאוריו, סוף אוכ"ב) אמתת נוסחא זו בטור, יעו"ש.

אם כן, קיימי הטור והב"י בהא בשיטת הרי"ף והרמב"ם ו), שהיא באמת נגד דעת רוב גדול מגדולי הראשונים, ז"ל, לפי מה שנתבאר בזה. לכן, אף דחלילה לנו להקל במילי דפסחא נגד הכרעת הטור והש"ע, מיהו לענין דיעבד, ודאי, דיש לסמוך על כל הנך רבוותא, דאפילו גבי בית שאור וחרוסת של חרס מועלת נמי הגעלה או מלוי ועירוי. ובפרט, אחרי שאפשר לומר, דגם הטור והב"י והבאים אחריהם לא החמירו לשלול תקנת הכשר מבית שאור וחרוסת של חרס, אלא לענין לכתחלה, דמיני' הוא דקא מיירי שם; אבל בהא יודו, שכדאים כל גדולי הפוסקים ההם, המקילים בכל גווני, לסמוך עלייהו, לכה"פ, לענין דיעבד. לפיכך נשמע מזה, דבאם נשתמש בדיעבד בלא הכשר כלל, סגי בס' רק כנגד כדי קליפה לחוד, אפילו גבי בית שאור וחרוסת; דממילא נכללין בהו שפיר גם כלי היי"ש. ולכן אין מקום כלל לחוש בכה"ג לחומרת הנוב"י.

תבנא לדינא, דאחרי הצטרף בנד"ד כל צדדי ההתרים, שנתבארו, פשיטא שה„מעד" מותר לפסח, בלי פקפוק.—

סימן ו.

אם מותר לטחון קמח לפסח ברחים-גלוליים (וואלצען-מיהלע ,העובדים בכח הקיטור?

בנדון זה נסתבכו גדולי רבני דורנו: הללו אוסרין, והללו מתירין, ככתוב על ספר שדי חמד (מערכת חומ"ץ, סי' יו"ד, או"ד), — על כן הנני לברר בזה, בהאריכי במקום שקצרו המתירים, בכדי להסיר כל פקפוק, בס"ד.

הנה

ה) ואף הרמב"ן גופי' לא סבירא לי' להאי כללא (יעוי' ב"ח סי' קל"ה, בד"ה „וכתב הרשב"א יש מגדולי המורים") — מיהו בהך מלתא הרי אידחי כבר מהלכה; ולכן, אע"ג דבזה קיימינן בשיטת החולקים עליו, עפ"י הכרעת הש"ע יו"ד (שם סעיף י"ג), אפיה"כ לא יבצר מאתנו לסמוך על סברתו האחרת אליבא דהרי"ף בנדון בית שאור וחרוסת, כיון שאין הענינים הללו תלויים זה בזה כלל.

ו) אמנם, לפי מה שכתב הרמב"ן (במלחמות שם) אליבא דהרי"ף, דבכלי חרס דעלמא, שבלע ממה שתחלת תשמישו היתה בצונן, מהני לי' הכשר מלוי ועירוי, ההכרח לומר, דבפרט זה חולק הטור על הרי"ף וסיעתו. דלדידי' ליכא תקנה גם לכלי חרס כאלו, כמש"ל. אך מרן, ז"ל, יסביר ממש כהרי"ף גם בהא, כמו שפסק בשו"ע, בסעיף כ"א —

הנה, כל המתבונן לבנין הרחים ההם, יוכח בנקל, שהקיטור בעצמו לא ישפיע על הקמח הנטחן לא שום חום ולא שום לחלוחית; יען שמכונת-הקיטור עומדת באולם מיוחד, חוץ לבית-הרחים, ומניעה אופני הרחים השונים באמצעות מוט ברזל, היוצא מחור שבתחתית הכותל העב, המפסיק בין אולם המכונה ובין בית-הרחים; וע"י החבור, אשר להאופנים התחתונים עם העליונים, נשלמת כל פעולת הטחינה המכונית. ממילא, יחיב השכל, כי אל תוך בית-הרחים עצמו לא יגיע שום הבל קיטורי; כאשר הוא כן באמת.

כן, מלבד עצם פעולת הגלגלים, המשמשים ברחים כאלו במקום האבנים שברחים הפשוטים, נראה, שחום טחינתם יפחת הרבה מחום טחינת אבנים, באם שיהיה להם כח-מניע שוה. כי אבני הרחים, לפי מה שהורונו חז"ל, מולידות מטבען חום, אפילו בלא שום פעולת השחיקה החיצונית, כמבואר ב„ב"ב" (י"ט, א'), לפי שיטת הרגמ"ה ורש"י ור"ת (בתוס' ד"ה „משום דמשתכי"), שמפרשים כולם ש"ס דילן כפשוטו, דטעם הרחקת הסלעים מכותל חברו הוא לכו"ע, משום שמקלקלין את הכותל, מחמת ההבל, שמוליאין.

אמנם, הר"ת (בתוס', שם) מפרש, דלרבא, אין הסלעים מעלים הבל, וטעם הרחקתם מהכותל הוא, כדמתרץ ר' יוסי בירושלמי, „משום שמחלידין את הקרקע ומעלין עפר תיחוח”; והיינו „משום דמשתכי”, דקאמר רבא,—אולם פירושו דחוק מאד בסוגיא, וגם הוא נגד גירסתנו, דאיתא מפורש: „משום דמשתכי לה לקדרה” (דלפי המתבאר מתוך התוס', הכרח לומר, דהר"ת אינו גורס את התיבות „לה לקדרה”; דלפיכך אפשר לו לפרש, שסברת „משום דמשתכי” חוזרת על מתניתין דהכא, ושמחדש בה טעם אחר להרחקת הסלעים). משו"ה הוא דסתמו ספיר הנמו"י והרע"ב, וה"ה (ריש פ"ט מהל' שכנים), והב"י (חו"מ, סי' קנ"ה) לפרש כרוב הגאונים הנ"ל, דלא כהר"ת. והיינו, דאבתרייהו דכל הנך רבוותא נגרר גם הרמ"א (או"ח, סי' רנ"ז, ס"ג) לפסוק הכי להלכה; משום, דכיון דהבבלי מתפרש לדידהו דלא כהירושלמי בזה, הרי ידוע, דנקטינן כבבלי. הלכך אין מקום כלל לתמיהת השירי קרבן ב„שבת” (ריש פ"ד, בד"ה „לא”) על הרמ"א, בדבר מה שתפס בפשיטות בשטת הגאונים הנז' נגד המפורש בירושלמי, ד„אין הסלעים מרתיחין”, אף שיש מזה נפקותא לדינא, יעו"ש. אכן הס' מתא דירושלים (על הירושלמי ד„שבת”, שם), כתתרו להרץ קושית השירי קרבן, כתב, דהא דפשיטא לי' להרמ"א, דתלמודא דידן פליג על הירושלמי, הוא משום, דלולא זאת, כי קא בעי הגמרא: אי תנן ברישא: „ושד בסיד”, או: „או סד בסיד”, ורצה לפשוט, כי „ושד” תנן, דאי „או סד”, כבסיפא (דהיינו מציעתא), „אם כן ליערבינהו וליתנינהו”; ודחי: דילמא באמת תרווייהו דיקן שוה, ורק להכי לא ערבינהו, „משום דלא דמי האי היזיקא להאי היזיקא: רישא היזיקא דמתונא, וסיפא היזיקא דהבלא”; מעתה, אי נימא כהירושלמי, דטעם הרחקת הסלעים, דתנינהו בסיפא, הוא משום שמחלידין הקרקע, „דהיינו מתונא”, הרי חזינן, דאעפ"כ ערבינהו לסלעים בהדי הנך דמשום הבלא; אם כן הא פשיט שפיר, דאם איתא, דגם ברישא „או סד” תנן, הא הכתי היה יכול לערבה נמי בהדי סיפא, כדערב להו לסלעים; ומדלא ערבינהו, ש"מ, דברישא בעינן דוקא לשתי ההגנות (הרחקה וסיוד), ובסיפא סגי בחדא מינייהו,—ומאי קא דחי? אלא ודאי, דברור לתלמודנו, דהיזיקא דסלעים הוא נמי משום הבלא. עכת"ד:

והנה, מה שיחס היזיקא דהחלדת הקרקע, המסתבבת מהסלעים, להיזיקא דמתונא, הוא טעות גדולה, במכה"ר; דהא מתונא היא היזיקא דלחלות (אפילו להתורת חיים די"ט, בד"ה „התם”), וכמו שפירש"י בריש די"ח. ואף דהגמרא קאמר שם לטעמא דמתונתא גם על זרעים ומחרישה, דמסקינן לקמן (די"ט, סוף ע"א), דטעמייהו משום שמרפין את הקרקע,—נראה ברור, דרש"י מפ"ש כרבו הרגמ"ה כאן, דגם גבי זרעים ומחרישה (דקתני נמי לגורך זרעים) הטעם משום „לחלוחית המים, שמשקין הזרעים בנגר”, והיינו כדאסיק אדעתי' דהמקשן לקמן: „ותיפוק לי' משום זרעים? ותיפוק לי' משום מיא?” משום דכאן לא הוכרחנו עדיין להוציא המשנה ממשמעותה ולאוקמה בחורש לאילנות ובארץ ישראל, ולהמציא הטעם דמחלידין, כדמסקינן. נמצא, כיון דהיזיקא דסלעים אינו משום מתונא, הרי אזדא ממילא הוכחת המתא דירושלים. ואף אי יהיבנא לי' כראיתו, הרי כולה אינה אלא אי נימא כהרא"ש ודעימי', דלא נפשטה האיבעיא; אבל לא להרמב"ם וסיעתו, הסוברים שנפשטה, דתרתי בעינן ברישא; דהא לדידהו יש לומר, דבאמת נפקא להו הכי, מחמת דנקטינן, דטעם הרחקת הסלעים הוא משום התלדת הקרקע (דהיינו מתונא, להמתא דירושלים); ולכן, כיון דערבינהו בהדי הנך דמשום הבלא, נסתרה ממילא דחית הגמרא ונסתיים כדאסיק אדעתי' דהפשטן.

אמנם, בעצם הענין נראה, דמוסדרא דמתניתין מוכח להדיא, דהיזיקא דסלעים הוא משום הבלא; דהנה מתניתין מסתעפת לתלתא בבי: רישא, דנפיש היזיקא (כמש"כ שם התוספות בד"ה „וסד”), אי להתוספות (דריש מתניתין), הוא משום דבכל הנך פרטי דקתני איכא

היכא תרתי לגריעותא א): התרופפות הקרקע הלדרית, ע"י פעולת החפירה, והקלקול, הבא מצד לחלוחית המים שבתוך החפירות; ואי להרמב"ן בחדושיו ולהנמ"י, גבי בור, שיח ומערה, הוא משום דגריעותא של החפירה העמוקה לבדה הויא גריעותא השקולה כשתים, ורק גבי אמת המים ונברכת כובסין, „דלא עמיקי כולי האי" (כמש"כ התוס' בד"ה „לא שיח"), שם הוא משום תרתי לגריעותא ב). וכיון דנפיש היזיקא, לכן איבעי לן בגמרא: אי בעינן גבה גם לשתי פעולות ההגנה: להרחיק ג' טפחים מכותל בור חברו או מכותל בנינו (עי' טור סי' קנ"ה, סוף ס"ב) וגם לסוד בסיד; או, דאעפי"כ סגי באחת מהשתים. ולהרמב"ם והרמ"ה וסיעתם, נפשטה בהמת האיבעיא, דבענין גבה דוקא תרתי (עי' בזה בשמ"ק ובלח"מ ריש פ"ט, שם). אולם מליעתא איירי בהיזק היותר פחות, כבואו רק מההבל הנולד מאליו מגפת, זבל, סיד, מלח או סלעים; דאיכא רק חדא לגריעותא קטנה. לכן פשיטא להגמרא, דסגי בה באחת מאותן ההגנות (וכמש"כ התוס' הנ"ל). וסיפא איירי בהיזק ממוצע בין שני ההיזקות הקיצונים דבבבות הקודמות, דהיינו היכא שהוא רק חדא לגריעותא, אבל הגריעותא היא מסוימת (רק שאינה שקולה כשתים, כהגריעותא דבור, שיח ומערה, להרמב"ן והנמ"י); לכן, אף דסגי בהגנה אחת לעומת הגריעותא האחת; מיהו ההגנה צריכה שתהיה היותר מעולה, שהיא הרחקת ג' טפחים דוקא, אבל לא הגנה גרועה כהסיוד (וכמש"כ הב"י והפרישה, שם ס"ח; וכן מסיק שם הב"ח אף לענין הטלת מי רגלים, יעו"ש); דהא לא יתכן, שיועיל סיד טוח על כותל הבנין, בשעה שהזרעים או המחרישה או הרחים מקלקלין את קרקעית יסוד הכותל; או גבי מי רגלים—בשעה שיטילם תדיר על עלם הכותל (יעוי' לח"מ, שם, ה"ב, בד"ה „ואת הגומא", ובשמ"ק, בד"ה „התם בשופכים" השני), שממילא, בהיותם מטבעם חדים ומלוחים (על דרך שכתב התו"ח, לפי שטתו, בד"ה „התם בשופכין"; ועי' רמ"א בחו"מ, שם סעיף יו"ד), ימסמסו גם את הסיד וגם את הלבנים שתחתיו; או גבי הבל, בשעת בואו מהסקת התנור, שמהיותו ממשי ואלים טובא מההבל הקלוש, הנולד מעצמו מפרטי המליעתא, הרי לא יגן מפניו הסיד מאומה, משום שודאי יחדור גם דרך הסיד להזיק לגוף הכותל.

בעתה, אי נימא, דהיזיקא דסלעים הוא במה שמחלידין הקרקע,—אם כן הרי היה לו למסדר המשנה לקבוע דינם בסיפא דמתניתין, היכא דדוקא הרחקה לבדה מהניא, אבל לא סיוד לבדו, כמו גבי זרעים ומחרישה, הדומים להם בטעמם; ואיך כללם במליעתא וקאמר, דגם גבייהו מהני סיוד לחוד, מה שהוא היפך דינם בתכלית?! אלא ודאי, דגבי סלעים נמי משום הולדת הבל הוא דנגעו בה, כמו גבי אינך, שנצטרפו להם במליעתא; והלכך סגיא שפיר גם להו באחת משתי ההגנות.

לפי"ז, ההכרח לומר; דכונת הירושלמי כך היא: דלהמקשן, שהקשה בפשיטות: „הכא (במתניתין) אתמר: מפני שהסלעים מרתיחין כו'", פשיטא ליה הכי, משום דמתניתין כללה לסלעים בהדי הנך דמליעתא, שדינה משונה מדיני יתר הבבות, שעל זה לא יחלוק אדם. אך ר' יוסי, בתי-לו, דהרחקת הסלעים היא מהאי טעמא גופי', דנקטינן גבי זרעים, הרי זה כמתרץ: „תני לסלעים גבי בבא דזרעים"; כדרך האמוראים לפעמים להשתמש מדוחק בתרוץ כזה (יעוי' בס' תחלת חכמה, בכללי הגמרא, פ"ב, סי' קל"א). וכן מוכרחים אנו ליישב גם דעת הר"ח (דלתרוץ הרא"ש, שהביא השמ"ק, הרי לפי מה שנתבאר בזה, הקושיא עדיין במקומה עומדת, יעו"ש), דרבא, בתרצו: „משום דמשתכי", בוחר לתקן משנתנו, דתיתני לסלעים בבבא דזרעים, כמו לר' יוסי דירושלמי.

ואחרי התבאר כל זאת, הרי נראה בעליל, דאין לך דוחק יותר גדול מלשבש המשנה אליבא דרבא, בעת שיש כר נרחב לפנינו לפרש דבריו באופן, שיתאימו לדעות רב יוסף רבו ואביי חברו, המישבים משנתנו כצורתה, ולומר, דהתלמודנו פליג על הירושלמי.

אמנם, לענין הלכה אפשר שפיר לומר, דגם הר"ח יסבור, שהסלעים מרתיחין, כיון דאפילו לדידי', הרי ברור, דהכי נקטי רב יוסף ואביי, כדמוכחא סוגיתנו בפשיטות, ורק רבא הוא דפליג עלייהו, במה שהמציא טעם חדש לסלעים; אם כן, הנה שהר"ח בפירושו ל„שבת" (סוף דקמ"ח) סובר, דאף אי נימא, דהכלל, ש„הלכה כבתראי, אפילו כתלמיד במקום הרב", מתחיל מאביי ורבא ואילך (עי' תוס' „קדושין דמ"ה, ע"ב, בד"ה „הוה". ורא"ש „מועד קטן" פ"ג, ס"כ, ומהרי"ק שרש פ"ד, ותוס' תו"י של"ד, בד"ה „אין הלכה", ויד מלאכי בכללי הה"א, סי' קס"ז); מ"מ איכהו גופייהו נכללו בכלל זה, דגם כוותייהו נקטינן במקום שאחד מהם חולק על רבו (דלא כמש"כ הרי"ף בפ"א ד„ב"מ", בענין הא דסובר אביי,

עדיו

א) כמש"כ אליבייהו הנתיבות בביאוריו (סי' קנ"ה, ס"ק ד'). ובהכי מבוקרת נמי מהתוספות התמיהה הראשונה של התו"ק לקמן (ריש די"ט).

ב) ונ"ל, דגם רש"י (שם, בד"ה „אא"כ"), דנקיט רק למעט דהיזק פעולת החפירה בלבד, קאי ג"כ רק על הקודמים, אבל לא גם על אמת המים ונברכת כובסין; דלולא זאת, הא לא יתכן לדידי' מה דקאמר בגמרא: „ריבא היזיקא דמתונא", במוכרחים אנו לפרש, דקאי לכה"פ על הנך תרתי. ועי' בביצה מקובלת ריש פירקן.

"עדיו בתחומיו וכן לו", והרא"ש ב"עירובין" פ"ב, ס"ד; ויעוי' בקר"נ על הרא"ש ד"שבת", שם או"ד);—בכל זאת יש לומר, דהיינו דוקא היכא שהתלמיד לא התראה עם רבו בשעת פלוגתתם, אבל אם חלק עליו בפניו, כישבו קמי' דרבי' (דהיינו היכא שדברי התלמיד נעתקו בלשון: "אמר לי"), בזה יסבור בודאי גם הר"ח, כהא דסברי כו"ע אותו הכלל, המסור בידינו מהרי"ף תלמידו (ב"ב"ב" ריש פ"ג, גבי "נכסי דבר שישין"), דבכה"ג אין הלכה כתלמיד במקום הרב, אף בבתראי דמאביי ורבא ואילך (יעוי' בנמ"י שם ובר"ן ספ"כ ד"שבת", ובמ"מ פ"ב מהל' שבת, הט"ז, וביד מלאכי, שם סי' קס"ט, ובשו"ת שיבת ציון סכ"א). ממילא, כיון דלפי סוגיתנו, הוו יתבי אביי ורבא קמי' דרב יוסף בשעת פלוגתתם זו (דלכן הוא שנעתקו דבריהם בלשון: "אמר לי"), הרי לית הלכתא כרבא במקום רבו, החולק עליו וסובר, דהסלעים מרתיחין, שיש מזה נפקותא רבתא לדינא; ובפ"ע, היכא, דלרבו אין אנו נזקקין לשבש המשנה, והיכא, דגם אביי מסייע לרבו. וכיון דנקטינן תו כללא, דהלכה כבבלי במקום שהוא חולק על הירושלמי, הרי זכינו, דלדינא פוסק גם הר"ח, ככל הנך רבוותא דלעיל.

והנה רש"י במשנה שם בפירוש "סלעים" דקדק לכתוב: "אבנים, שהאור יוצא מהן, שקורין קיליי"ש". נראה, שבמלה הצרפתית נדפסה בטעות "ק" תחת "ס", דצ"ל: "סוליי"ש", דהיינו: "סילים (Silice)", שהוראתו בלשוננו: "קרעמען" (קיזעלשטיין). לפי"ז, הרי נכנסות תחת סוג זה גם אבני-רחים, טוחנות החטים, הנעשות בדרך כלל רק ממין האבן "קווארץ הצרפתי" (להיותו חלמיש היותר קשה והמלא שריטות, שעוקציהן חדים ביותר, כפי הנחוץ לטחינת הסולת); מפני שהקווארץ הוא ג"כ מין קרעמען (לפי הרכבתו הכעמית, כידוע בחכמת המינעראלאגיא.

אך בגוף הענין לא יתכן, שרש"י, ז"ל, ימציא מסברא דנפשי' להעמיד דין הסלעים רק על מין הסילים האחד לבדו, מה שהוא הפך משנתנו, שכללה תחת שם-העצם-הכללי את כל מיני הסלעים השונים. משום הכי נ"ל, דאיהו נקיט מין הסילים רק לדוגמא, להיותו סלע קשה, המוציא אש; כשנכה עליו בברזל, שהוא לסבת קשיותו (וכמו שדקדק רש"י להשמיענו בפירושו ל"ביצה" ל"ג, א', בד"ה "מן העפר"); וה"ה נמי לכל מיני הסלעים הקשים, שטבעם ג"כ להוציא אש באמצעות ההכאה, הרי הם מעלים נמי הבל מעצמם וצריכים הרחקה; לאפוקי אלה הרכים בטבעם, שהם אינם בכלל דין הסלעים דמשנתנו.

נמצא, הרי נתברר מכל האמור, שטבע אבני-הרחים להוליד מעצמן חום, אפילו בלי שום סבה חיצונית הגורמת,—ממילא, יוצא לנו מזה, דכש"כ, בהצטרף לתכונתן זו גם עולם שחיקת הטחינה, שודאי יחויב אז חומן להתגבר ביותר ולהגיע למדרגה גבוהה.

לא כן הגלילים, שהמציאו מחדש בשביל טחינת הקמח המובחר והסולת, הרי הם נעשים לפעמים ממין חרס הלבן "פארצאלאן" (הנקרא: "ביסקוויטי" להיותו בלתי מצופה זכוכית); ועל הרוב—ממין ברזל-הסיגים "טשוגון", שנתקשה היטב ביציקתו ("הארטגוס").

והנה, ברור, דלדעת חז"ל אין בטבע שני המינים האלה להעלות הבל; כלשון רבנו ברוך, ז"ל, בתוס' "שבת" (ריש דמ"ח) והמרדכי (שם) לענין גוף הכירה, שהיא בדרך כלל של חרס או של מתכות ג); וכ"כ הר"ן (ריש "במה טומנים", בד"ה "ומקשו הכא") בשם רבנו יונה על מיחם של נחושת: "שהוא מצד עצמו אינו מוסיף הבל"; וכ"כ השב"י (סו"ס רנ"ח) והב"ח (שם) לענין קדרה של חרס. ולכן ודאי דאין צריך להרחיק מכותל חברו כלי חרס ומתכות ושרי להטמין בתוכם קדרה לשבת; דלולא זאת, היה לה למשנתנו להשמיענו עוד רבותא גדולה, דאפילו כלים כאלו, המצויים מאד בחצר, צריכים ג"כ הרחקה; וגם היה מונה אותם ב"שבת" בין הפרטים שאסור להטמין בהם, דהא אפילו לענין סלעים וחול, הקרובים בעצם זל"ז מצד תולדתם, דחה נמי רבא לסברת אביי (ב"ב"ב" שם) וסובר כדרב יוסף, דלא קאמרינן: "יגיד עליו ריעו"; ולכן, כי קתני במתניתין סלעים, אינו כלול חול בהדייהו, וכי קחשיב במשנה ד"שבת" חול, אינם כלולים סלעים בהדי'. וכוותי' דרבא הרי קיי"ל כנגד אביי, כידוע. ומשו"כ שריא באמת לדידן הטמנה בסלעים (כיון דרב יוסף ורבנן אותבו במאי דמשמע מדבריו לאסור; ע"ש בתוד"ה "משום", ובשמ"ק, בד"ה "לפי"), וגם אין צריך הרחקה גבי חול יבש ד). וא"כ כש"כ בפרטים, המוזרים לגמרי

להנך

ג) עי' בערוך (ערך "כר" השני) ובתוי"ט (ריש פ' "כירה").

ד) אמנם, הט"ז בסי' קנ"ה, ס"ד, חידש, דבמקום ששולט השמש אצל הכותל, צריך להרחיק גם את החול היבש, אולם דבריו תמוהים מאוד, במחכ"ר: ראשית, דלפי"ז לא תירץ רבא מידי במאי דקאמר: "הכא לא קתני חול, משום דמחממי חיים, ומקרירי קריר", הא אכתי תיקשי: ליתני לי' לחול ולוקמי, בשהשמש שולט אצל הכותל, מה שהוא מצוי מאד, דאז צריך הרחקה; כמו שהקשה כזאת לקמן: "תנא דידן נמי ליתני ולו מי במתונא!"; וכאן הרי הקושיא אלימתא טפי, דהא אי אפשר לתרצה כדמתרצינן לקמן; והשנית, למה נדחק הגמרא לתרץ הא דתני ר' אושעיא "חול", דמיירי בחול לח ומשום מתונא, הגם דקא תני לי' בתוספתא (ריש פ"א) גבי היזיקא דהבלא? הא עדיפא הוה לי' ליישב בפשט. חול, שהוא יבש, ורק שהוא מונח במקום שהשמש מחממו, דצריך אז להרחקה, מצד ההבל שמוציא! אלא ודאי, דלרבא אין צריך החול היבש להרחקה בכל גווני, כיון דלא נפרט במתניתין.

וזו קרי

להנך דקא חשיב בהמשניות ד"כ"ב" וד"שבת", דודאי לא מהניא להו סברת "יגיד עליו ריעו", לענין שנכללם בכלל הנחשבים ה).

הרי לפנינו, דמיני החרס והמתכיות אין בטבעם להוליד חום מעלמם.

יתר על כן חרס לבן (שישנם רחים, המשתמשים בהגלילים הנעשים ממנו, כמשנ"ל), שלבד מה שאינו מוליד הבל, הרי יש גבי' עוד מעלה, שטבעו קר, עד היותו מלגן גם את זולתו; כמו שסובר רש"י ב"חולין" (כ"ה, ב', בד"ה "משיכלי חורי"); מה שאין בטבע החרס השחיר והנחושת, כמבואר שם בד"ה "שחימי" (ועי' בפר"ח סי' הנ"ה, סוס"ק ב', ובח"י ס"ק יו"ד, בדבריו על המג"א; וכ"כ הפמ"ג בא"א ס"ק ע').

הים. כי מכונת הרחים הוא, שמהירת סבוב האבנים על לירן פחותה הרבה מסבוב הגלילים; וא"כ הרי יחיב השכל, שאף שבעלם יפחת חום טחינת הגלילים מחום האבנים, מ"מ מהירת תנועתם הרי עלולה למלא החסרון ולהוליד חום, העולה עוד על חום טחינת האבנים, — אך משום הא לא איריא, כי כנגד זה ידוע, שכל עיקר חכמת המלאכת הגלילים היא, בכדי להמעיט בכל מה שאפשר חום הטחינה, מה שיועיל הרבה ללבנונית הקמח ולטיב איכותו. וכונה זו יולאת אל הפועל, לבד מלד עלמות חומר הגלילים, גם מלד שהם טוחנים את החטים בלדדיהם העגולים, שהיקפם מועט, משום שמדת קוטרם (דיאמעטער) היא על הרוב בת 220 עד 290 מילימעטער (דהיינו: מן $7\frac{49}{400}$ אלבעות, שהן $4\frac{7}{100}$ ווערשקים, עד $9\frac{301}{800}$ אלבעות, שהן $5\frac{73}{200}$ ווערשקים), ולפעמים תהיה יותר מעט על היזו אלבעות. והנה בהשתפך הגרעינים לבין לדדי זוג הגלילים-העליונים, באותה השעה ממש נזרקים משם בתור גריסין; וכן, בבוא אח"כ אלה הגריסין, כפי סדר המלאכה, לבין לדדי הגלילים-התחתונים, נזרקים משם כהרף עין בתור גריסי גריסין ובתור קמח לתוך כלי הקבול. וכל התכונה הזאת היא בסבה, שבכל זוגות הגלילים אין שום שטח, שיעכב בכל-דהוא את הנטחן. שונה מזה טחינת האבנים, שהיא נעשה בעזרת כל שטח פני הרכב והשכב (שמדת קוטרם תהיה על הרוב מן $1\frac{1}{2}$ עד $1\frac{3}{4}$ ארשין), המונחים זה על זה בשטחיותם; לכן מבתחי אפוא הגרעינים שם, בנועם ונודם הרבה פעמים, אף אחרי התהפכם כבר לקמח, על פני כל השטח הגדול של השכב, עד הגרש הקמח לבסוף לתוך כלי הקבול. ממילא מובן, שהאבנים, שמשהות ביניהם את הנטחן הרבה יותר מהגלילים, רב כחן לחממו, בסבה זו, חום היותר גדול, אפילו בהיות תנועתן פחותה במהירותה מתנועת הגלילים.

נוסף לזה, שבהיות הגלילים המתכותיים ממורטים ומתכוללים (פאליערט), הרי הם בטבעם בולעים ופולטים חום השחיקה במדה פחותה הרבה ו) מאבני הרחים, שאין דרך למורטן (מלד שבהיותן מרוטות, לא תללחנה למלאכתן כלל). נמשך מזה, שגם לסבה זו; ימעט חום טחינת הגלילים, עם כל מהירות תנועתן, לעומת חום האבנים.

ואחרי התבאר כל זה, אמור מעתה, שאם לא רפרף אדם מעולם על מה שנהגו משנים קדמוניות לטחון ללורך הפסח ע"י רחים של אבנים, הטוחנות בכח גדול, ככח המים, המסבבים תנועתן (עי' בשו"ת הרדב"ז ח"א, סי' ת"נ), — כש"כ, שאין לפקפק על טחינת רחים-גליליים, שמדרגת חומם פחותה הרבה מכמה טעמים.

אך אפילו היתה המליאות בהפך ומטפחת על פנינו, שאחרי כל אלה, יולא מיהא הקמח מטחינת רחים-גליליים הרבה יותר מחומם מאשר מרחים של אבנים, העובדים בכח הסוסים או אפילו המים, — לא איכפת לן בהאי מידי, כיון דבלא"ה"כ אין לאפות לפסח רק אחרי עבור "יום או יומים" מעת הטחינה, כמבואר בשו"ע (סי' תנ"ג, ס"ט), ממילא הרי יפוג החום במשך ארוך כזה. דהא פשיטא, שבכה"ג אין מקום לגבב חומרות ולחוש, לשמא אם הוחם הקמח הרבה, יולרך או לשהות יותר מהטחינה עד הלישה, — משום דכיון שקבעו הפוסקים משך להפגת חום הטחינה, בודאי שערו במשך כזה, שיספיק אף לאחר החמום היותר גדול; דלולא זאת, ברור, שלא היו סותמים דבריהם. וכן יעיד גם החוש, שבמשך כזה יפלוט הקמח גם את החום היותר גדול, שבלע מסבה חילונית, שכבר עברה.

אמנם, לולא דברי המג"א (שם, ס"ק י"ג) והח"י (ס"ק כ"ו), היה נלע"ד ליישב בזה לשון הפוסקים, שכתבו כאן: "יום או יומים", דכונתם

היא

ומדברי התוספות (בד"ה "דמחמימי"), שנסתייע הט"ז, אין הכרח כלל, שהוא, שאין בו חום עלמי, אלא שהוחם רק מקוי החמה, יפלוט אח"כ חום במדה המזקת להכותל, עד שנלטרך להרחיקו, אף דלא נזכר' במשנתנו. יעו"ש. והיינו, שסתמו כל הפוסקים, ולא אשתמיט חד מינייהו להוליא מהתוספות דינו של הט"ז.

ה) לפי"ז, מוכח להדיא מש"כ דילן, דאף בסלעים של כסף שרי להטמין, כיון דלא נאמר איסורם מפורש; ונמלא, דפליג בהא על הירושלמי ד"שבת" (פ"ד, סוף ה"א), שהוליא לכסף בזה מכל שארי מיני המתכיות; ומדקיי"ל כבבלי, ממילא מיושבת בזה תמיהת הבי"ק שם על מה שלא הביא אחד מהפוסקים דין הירושלמי, שאסור להטמין בסלעי כסף.

ו) כידוע, בכל גוף בי"שי בעל ברק חילוני הנהו ממעט לבלוע ולפלוט חום; וכמו שנתבאר בס' "שעורי הפיזיק" להפרופ' ה. גאנא (ח"א, נדי 444-5).

היא: לא פחות מיום בשתם חמום; ומשך יומים שני אף בקלה האחרון — היכא שהרבתה הטחינה לחמם הקמח במדרגה היותר גבוהה. ובכן, שנו כאן הפוסקים בלשון חז"ל גבי סנדל המסומר („שבת" ד"ס, ע"ב), דתניא שם: „ארבע או חמש, מותר", ומתרלה רב חסדא: „ארבע מסנדל קטן, וחמש מסנדל גדול"; (יעו"ש בתוס', בד"ה „השתא").

והנה, לכאורה, יש לפקפק, דכיון דאנו באים להתיר את החדש בקביעת מנהג הטחינה לכתחלה ברחים כאלה, אפילו באופן אם היינו תופסים שהם מחממים את הקמח חום היותר גדול; אם כן הא, מצד חומר החמץ, היה לנו לחוש באופן כזה להך דמשמע מירושלמי „פסחים" (פ"ג, סוף ה"א), דרתיחה מצד עצמה מחמצת את הקמח אף בעודו ביבשותו; דהא קאמר שם: „ר' אבהו מפקד לטחונייא, דלא מיתן קופיא אילין על אילין דלא ירתחן ויחמען" (וכן היתה הגרסא גם לפני המרדכי והב"י בסו"ס תנ"ג), — הרי משמע, שעצם החום, הנולד מהנחת השקים זה על גבי זה, הוא לבדו פועל, שיתחמץ הקמח אף קודם בואו למי הלישה. ועפ"י משמעות זו הנה חששו באמת לזה (לענין לכתחלה, היכא דאפשר) השה"ד בסי' ק"ח, בטעמו הראשון (מדלא חילק בנדונו בין אם החמום הוא סמוך ללישה ובין היותו מופלג ממנה, ונסתייע מפורש מלשון הירושלמי לאסור את החמום מצד עצמו), והב"י, והמג"א (סוס"י תנ"ג; עפ"י מה שפירשו המחה"ש), והפמ"ג בא"א.

אמנם, בס' מגן האלף (ס"ק ח') תמה על מציאות החימום ביובש; ולכן נדחק מאד בפירוש דברי המג"א הנ"ל. אולם, לפי ענ"ד, אפשר לקרב הדבר אל השכל, עפ"י הידוע בטבע הקמח, שהוא עוצר בתוכיותו אותה הרטיבות, המיוחדה, פחות או יותר, לכל מיני הגרעינים, שהוא בא מהם (וכדאמר בבבלי „פסחים" ריש ד"מ לענין חריכת שבלים); ולכן, בשעת התחממו הרבה, יפעל עליו החום, שיפלוט לאותה הרטיבות בתור אד קלוש, אשר, בהתקררו כרגע מאויר קר, החודר בהכרח לרגעים לתוך הקמח, יתהפך אז לנוזלי נפרד, שאינו בלוע עוד בתוך חלקי הקמח הדקים (כמפורסם הכל בחכמת הטבע). ממילא, הרי יתכן לחוש, שנוזלי כזה הוא יחמיץ את הקמח; דאף דלא הוה אלא מי פירות, כדקאמרינן בבבלי (שם, גבי פלוגתת אביי ורבא), — יש לומר, דר' אבהו סובר, דמי פירות מחמילין כדסבר אביי וגם כל הנך אמוראי, דמייתי בירושלמי שלהי פ"ב (לפי מה שפירשו התוספות ב„מנחות" דנ"ד, ע"א, סוד"ה „אין מחמילין", והרא"ש ב„פסחים" פ"ב, סי"ג). הגם שאותו הנוזלי, למיעוט כמותו, אין בכחו להחמיץ אלא פורתא, הפחותה הרבה מחלק הששים, לעומת הקמח הרב, הנשאר בתוך השק, — קרוב מאוד לומר, דר' אבהו חשש רק לענין האפיה בתוך הפסח, דמיירי מינה, מצד שכך היה דרך קדמונינו, ז"ל (כדמוכח להדיא ב„פסחים" ז', א'. ועי' בהגהת סמ"ק להר"ף סש"י רכ"ב, בד"ה „ועל הדגן"); והוה מפקד לטחונייא, הטוחנים בחול המועד לצורך המועד ז), לבלתי ישימו השקים זה על גב זה: אם מטעם שסובר, דחמץ אוסר אז במשהו, ונמצא, שיֵאָסֵר כל הקמח מהפירתא שנתחמץ; או אפילו יסבור כר' יוחנן („פסחים" כ"ט, ב'), דגם חמץ אינו אוסר אלא בנו"ט דוקא, אעפ"כ הרי אסור לעשות החמום בידים, מצד לתא דמבטל איסור לכתחלה. ואף דאין כונתו לבטל, — מיהו בכה"ג, כיון דאפשר בנקל, שלא לגרום החמום, הוא אסור מטעם בטול איסור לכתחלה אליבא דכו"ע (עי' ב"ח סי' תנ"ג, בד"ה „כתב הר"פ"); ולא מהניא איכות כונתו בזה, כמש"כ הט"ז ביו"ד (סי' קל"ז, ס"ק ד'). ותו, דהא כיון דעושה כאן התערובות בידים, הרי בזה ג"כ לא מהניא סברת „אין כונתו לבטל", כמש"כ הנוב"י (מהד"ת, חיו"ד, סנ"ו). אי נמי אפשר לומר, דהלווי היה גם לאלה הטוחנים קודם הפסח, אבל סמוך לו מאד, באופן שקרוב לחוש, לשמא יתחיל החמום לפעול פעולתו הנ"ל עם כניסת הפסח, דאסור אז מפני כל אחד משני אותם הטעמים ח). והיינו דקאמר ר' אבהו: „ויחמען", שמשמע, דהרי הוא חמץ לפנינו, דממילא, היכא שידענו, דבאמת נתחמם הקמח במדרגה המביאה לחימוץ, מצד התהוות הנוזלי, אסור אף בדיעבד (לכל העולם, לפי הסברא הראשונה; או להטוחנים ולכל מי שנטחן בשבילו, לפי הסברא השניה. ויעוי' בהגהות רעק"א ליו"ד סל"ט, ס"ה, בשם הריב"ש). ולכן דקדק שפיר ר' אבהו להזהיר בענין הנחת השקים, בכדי להנצל מתקלה, היכא שיתחמץ הקמח מסבה זו, ולא נשים לב לבדקו קודם האפיה. ופשוט הוא, דה"ה נמי, שיש לזהר הרבה בעת הטחינה לטחון דוקא באופן שלא יתחמם הקמח.

ולפי"ז

ז) דבכה"ג הרי שרי אליבא דכו"ע, אפילו בשכיון מלאכתו במועד, כמבואר בשו"ע (סי' תקל"ג).

ח) אולם, אם היתה שהות להנוזלי להתהוות קודם פסח, וכש"כ, בשגם היה הקמח נאפה אז, רחוק מאד לומר, דגם בכה"ג היה חושש ר' אבהו; דהרי שפורתא החמץ, שכל התהוותה אינה אלא ספק, נתבטלה יפה בשעת היתר, ומצורף לזה מה דהוי מיהא בטול שלא במתכוין. ועי' ט"ז (סי' תנ"ג, ס"ק ב') ובמש"ז שם; וט"ז (סי' תמ"ז, ס"ק ה'), ובח"י ובקו"א לשו"ע אדמו"ר הזקן, ז"ל (סי' תמ"ב, קו"א).

ולפי"ז, לדידן, דקי"ל, דמי פירות אין מחמיצין, אין לחוש להא דר' אבהו לענין דיעבד, אפילו בשנודע לנו בודאי מהתהוות אותו הנוזלי בתוך הפסח; דהא אף דבבוא אח"כ הקמח במים בשעת הלישה, סבירא לן, דממהרין אז מאד מי הפירות להחמיץ; מיהו כאן, הרי איכא תרתי לטיבותא: חדא, דמי הפירות הנפלטים בזה מועטים מאד, עד שבכל אופן היותר מוזר הם בודאי פחות מס', דממילא הרי אין בכה"ג דין מי פירות עם מים, כדמוכח מהרמ"א (סי' תס"ב, ס"ד; ויעוי' במג"א שם, סק"ב וסק"ד, ובפמ"ג בא"א סק"א); וכן פסקו הקר"נ (שעל הרא"ש שם, אות ע"ה), והשו"ע לאדמו"ר הזקן (סעיף ד'), והג"ל בפסק"ד, והמגן האלף (ס"ק ה'); ותנינא, כיון דאותו הנוזלי, לעולם קליטתו, דרכו להתאחד עם מעט הקמח ולהתיבש תיכף כשמתהוה, שוב אין בו הכח למהר להחמיץ, בהתחברו אח"כ עם מים; כמו שהוכיח הפר"ח (ס"ק ד') מתשובות הרמב"ן והרשב"א, וכן משמעות דעת הדרישה, סי' תס"ו (ולכן אך לחנם תמה בזה בביאורי מקו"ח ס"ק ג'); ולזה נוטה דעת הפמ"ג (א"א, ס"ק ב'); וכן פסקו בפשיטות בשו"ע הנז' (סי' הס"ו, ס"א) ובשו"ת רמ"ן (סי' ל"ה).

מיהו לענין לכתחלה, הגם שמלד מנהגנו להחמיר בכה"ג גם משום לתא דמי פירות לחוד לא יתכן בכל זאת, שנחמיר אפילו היכא שמתהוים ממילא, כבעובדת ר' אבהו, כמש"כ הט"ז (סי' תס"ג, ס"ק ב'),— מ"מ עלינו לחוש בזה, מצד שמהר"פ בהגהותיו לסמ"ק סי' רי"ט (שהובא בב"י ריש סתנ"ג) מוכח להדיא, דדעתו להחמיר אף בדיעבד, אפילו בפורתא מי פירות (כפי ערך לחלוחית פי העכברים המעטה, שנופכים פירתא מהחטים), ואפילו נבלעו כבר בתוך החטים ונתיבשו, לענין שיהא להם אח"כ בעת הלישה חומר מי פירות עם מים, יעו"ש; וכן משמעות דעת המהרל"ח בהגהותיו לטור (ריש סי' הס"ו), וכן פסק הח"י (סי' תס"ב, ס"ק ג'); אם כן הרי ודאי, דלא שייך, שהנחנו נפריז להקל כנגדם אפילו לענין לכתחלה.

לפיכך אסור לדידן ללוש עיסה לכתחלה מקמח קלי (לכה"פ, היכא שלא נזהרו לקלות השבלים באופן שיזובו מימיהם לחוץ, על דרך דקאמר ב„פסחים", ריש ד"מ, גבי חלבא דאביפנא. ועי' פמ"ג בא"א סי' הס"ג, סוסק"א), מצד החשש, דשמא לא נקלו קליותיו יפה (כדחשש להא מר זוטרא לעיל, שם; בנדון דידי'; ויעוי' רמב"ם פ"ה מהל' חומ"ל, ה"ג וה"ה, ומה שכתב עליו בב"י סו"ס תס"א); וממילא, לא יצאו עדיין מגדר האפשרות להתחמץ; וא"כ, כיון דנוחמת חום התנור, פלטו הקליות את מימיהן, שחזרו ונבלעום אח"כ, הרי כבוא קמחן לבסוף במי הלישה, ימהר אז להחמיץ, מחמת ערוב מי הקליות (דהיינו מי פירות) עם מים גמורים.

אמנם, לענין דיעבד שפיר יש להתיר עיסה כזו, משני הטעמים, שנתבארו בסמוך, דלא כנטיית דעת הפמ"ג הנז'.

עפי"ז, התבאר היטב כונת המג"א (סס"י תנ"ג) בדבריו הקלרים האלו: „ומחמם המים— משמע, דברתיחה לבדה לא מחמין בלא מים (ר"ל: מדקאמר המחבר: „שהקמח בשעת טחינה רותח", ואעפי"כ לא חש לעלם הרתיחה, זולת לזה דיחמם אח"כ את המים; דלולא זאת, הרי היה סותם הדין שצריך להשתדל בתחבולות למנוע הקמח מהתחממות בשעת הטחינה, כמו ע"י ההלכה לטחון ברחים של־יד דוקא, כפי שהביא כאן הבאה"ט בשם הלק"ט, וכדומה. והיכא שנתחמם, תו לא היתה מועלת השהיה, אחרי שכבר נתחמץ בשבת הרתיחה). וכן משמע בגמרא, שהיו רגילין לעשות קמחא דאבישונא (דמדהיו „רגילין" בזה, הרי ודאי, דרק לערב אותו הקמח בקדרה אסר מר זוטרא, משום דילמא לא נקלה מתחלה יפה, וממילא ימהר להתחמץ בקדרה ע"י חום הבשול, המחמם את המים מעט, מעט, דלכן אינו בכלל חליטה, כמו שדקדק רש"י בסוף דל"ט, בד"ה „דילמא"; אבל לעשות ממנו שתיתא—כפי רגילות קדמונינו, כמש"כ רש"י ב„שבת" סוף דקנ"ה,—אפילו כשמערבין בה מים, או פשוט ללוש אותו הקמח במים, ודאי, דשרי, וכך היו נוהגין. דאי לאה"כ היה משמיענו מר זוטרא רבותא יותר גדולה, דאסור אפילו בכה"ג, משום מי הקליות, שפלט החום ושוב נבלעו אח"כ בהן, שגורמים לקמחן למהר להחמיץ, בהצטרפם עם מים. דליכא למימר, דמר זוטרא מיירי רק מקמח, שבשליו נקלו באופן שמימיהן זבו לחוץ, ולא חזרו ונבלעו בהן,—דהרי הוא, להיותו חבר רב אשי, היה בסוף הוראה, דממילא נתפשטה אז כבר ההוראה כרבא לגבי אביי בכל מה שהוא לבר מיע"ל קג"ם, ולפיכך ודאי, שהיו נוהגין בימיו בהכנת הקמחא דאביסנא, כרבא בסמוך, דשרי „אפילו זקיפא", אף דבכה"ג נבלעו מי השבלים בתוך הגרעינים עצמם); וכמ"ש בסי' תס"ג (דגם המחבר, בקבעו שם הלכתא לדידן, אעפי"כ לא חש להשמיענו בסעיף ג' הרבותא, דאפילו לשתיתא וללישה ע"י מים אסור קמח כזה: ש"מ, דאיהו נמי סובר, דאין שום חשש מצד פעולת הרתיחה); ואם כן כו'. ול"ע דבירושלמי לא משמע כן (דהא מדקאמר ר' אבהו: „דלא ירתחן ויתמען", מוכח, דיש בכח הרתיחה

להחמיץ

להחמיץ באמצעות הפלטתה מי פירות, כמשנ"ל; ולכן, אף דבבלי לא חשש, לכאורה, להא גבי קמחא דאבישנא, הרי יש לומר, דלא אתמר, אלא לענין עצמות הקמח, שאינו אסור, משום דקי"ל, דמי פירות אין מחמיצין, דלא כר' אבהו; אבל בגוף הסברא, שהשמיענו ר' אבהו, במה שידוע בחוש מתכונת פעולת רתיחת הקמח, ודאי, דלא פליג תלמודנו במלתא גליא בהמציאות; והלכך, להנך רבוותא, דסברי, דמי פירות עם מים ממהרין להחמיץ, ודאי, דאסור לגבל קמחא דאבישנא במים. ואי משום דמדמר זוטרא מוכח, דללורך שתיתא או לישה שרי? הרי אפשר לומר, דזה היה ידוע אצלם, שאין להשתמש בקמח כזה לצרכים אלו, אלא ע"י הגיבול במי פירות לבדם, בלא תערובת מים; ולכשנצרכו לגבלו לפעמים במים, היו נוהגין רק ע"י חליטה, אבל לגבלו במים שאינם רותחים היה פשוט לאיסור; ולכן בא מר זוטרא להשמיענו, דלא מיבעי, שאין לגבלו במים צוננים, כדרך כל הקמחים, אלא אפילו לערבו לתוך קדרה שאלל האש, העומדת להרתיח בעוד רגעים אחדים, דקרוב, שפעולת החליטה תמהר לבוא קודם החימוץ,— אעפי"כ אסור, כל זמן שלא הטילוהו להדיא לתוך רותחין מעיקרא, וכמו שסיים שם רש"י בלשונו. ולפיכך ודאי, דבחומרא דחמץ לא היה לנו לעבור מבלי משים על סברת ר' אבהו); עי' ב"י (דבאמת מבואר בו לחוש לכתחלה לסברת ר' אבהו היכא דאפשר; נמלא צ"ע, דהא כאן משמע מלשונו ההיפך!)".

מיהו, הא ברירא לן מהב"י והמג"א, דלולא הירושלמי, לא היה מקום כלל להחמיר מעצמנו ולהמליא חששת ר' אבהו, אפילו לענין הזהירות דלכתחלה, משום דכל זמן שלא ראינו בעינינו, שהחמוס הוליא מיץ מי פירות, אין לנו להחזיק ריעותא ולחוש לזה, בעת, שאפילו בהזדמן כך, לא יהיו אלא מי פירות מועטים מאד, שגם נתיבשו כבר בתוך הקמח, דכשר בדיעבד מיהא לאפות מקמח כזה לפסח. וכש"כ הוא מדין החטים הבאות בספינה, שעלולות להתלחלח במים, ואפי"כ לא מחזיקינן בהו איסורא, כל זמן שלא איהרעא חזקתן לעינינו, כדקי"ל בסי' תס"ז, ס"ג. וביפרט, בעת, שעלם ההוות הנוזלי מחמוס הקמח וש"פעל גם פעולה להרטיב הקמח, הוא דבר שאינו מלוי כל כך, כידוע, וכמו שכתב כבר בכעין זה המג"א (סי' תס"ג, ס"ק ג') בשם ההוספת ד"מנחות", דהוה מלתא דלא שכיחא; ולכן אין לחוש לה, אפילו לענין הזהירות בעלמא, יעו"ש.

והנה, בימינו זכינו, ת"ל, לאורו של ס' שבלי הלקט השלם (שהיה טמון עד כה בכתובים), וראה זה חדש מלאתי בו בסדר פסח (סי' ר"י), שגורם בירושלמי: "דלא לירתחין ולייחמנין", במקום "ויחמען" שבנוסחא שלפנינו, ואיהו הוא דקא מפרש: "פירוש: אם ישים קופות של קמח זו על גב זו, ירתיחו, ובשעת לישה יחממו את המים, ויהיו נוחין להחמיץ". ומכאן הוא שהוליא שם הא דלריך לטחון "יום או יומים" קודם הלישה. ובכן, הרי מוכח ממנו להדיא, דרק בבואנו ללוש תיכף לקחתנו את השק מבין השקים, אז יש שם בית מיחוש לר' אבהו; אבל לא, באם שנשהה את השק יום או יומים, אחרי הפרדו משם; כמו גבי דין הטחינה, שלמדו מדין השקים.

והא דנזקק ר' אבהו לאסור הנחת הקופות זו על גבי זו, ולא הסתפק בהוראת תקנת השהיה,— אפשר לומר פשוט, דהוא משום תקלה: שמא ישכחו מלהפריד הקופות זו מזו קודם שילטרך הקמח ללישה; כדחיישינן ל"דילמא משתלי מלהדיח" (עי' ביו"ד סי' ס"ח, ס"ב, ובט"ז שם, ס"ק א', ובשפ"ד סי' יו"ד, סקי"א).

ונראה, דכותי' דהשבלי הלקט גרסי בהירושלמי גם הרמב"ם והסמ"ג. דאיתא תו בירושלמי (שם, פ"ב, ה"ד): "תמן תנינן: תפוח שריסקו ונתנו לתוך עיסה וחימלה, הרי זו אסורה, כו'. תני: ר' יוסי אומר: מותר (ד"מי פירות אין מחמילין". קה"ע). ר' אחא ר' אבהו בשם ר' יוסה ב"ר חנינה: מה פליגין במחמץ במימיו ("של התפוח, וסברי רבנן, דכמים הן ומחמילין". קה"ע), אבל במחמץ בגופו, דברי הכל מותר". והנה, אף דבטעם ר' יוסי, דמתיר לבשל בילה בשבת ע"י הפקעה בסודרין ודמתיר כאן גבי תפוח, קאמר שם: "כמה דו אמר תמן: אין תבשילו תבשיל ברור, כך הוא אמר הכא: אין חמלו חמן ברור"; מ"מ לא יתכן לפרש כונתו, דחמץ ברור לא הוה, הא קלת חמץ, דהיינו נוקשה, מיהא הוה; כמ שעלה, לכאורה, על דעת הר"ש בריש פ"י ד"תרומות",— דאם כן, הא בכה"ג הרי אכתי אסורה העיסה לזרים גם מלד חימוץ כזה, וכדפשיטא להגמרא ב"מנחות" (ריש דנ"ד) לאוקמא למתניתין ד"תפוח", דטעם איסורה לרבנן דר' יוסי, הוא מלד חמץ נוקשה; ועוד, אי נימא הכי, הרי עלינו לפרש כך גם גבי דין הבשול, דמדמי לי', דהא דקאמר: "אין תבשילו תבשיל ברור", כמי אינו תבשיל גמור אלא קלת תבשיל מיהא הוי,— אם כן יפלא מאד, איך יתיר ר' יוסי לכתחלה הפקעה בסודרין; הא כיון דחלי שיעור אסור מן התורה, הרי ודאי, דהבשול בשבת אסור אפילו מקלתו, שהוא פחות הרבה משיעור איובו (דהוה כמאכל בן דרוסאי, כדאיתא ב"מנחות" ריש דנ"ז. ועי' מל"מ ריש פי"ח מהל' שבת ובפתיחת הפמ"ג להל' שבת בד"ה "וכל השיעורין" ובד"ה "עוד אשיב") ?! וזולת זאת, הא, לפי האוקימתא ד"שבת" (ל"ט, א'), מחלוקת רבנן ור' יוסי היא בשהוחם אותו הסודר בחמה, וסברי כו"ע, דבשול בחמה שרי, משום דאין זה בשול כלל; ורק, כיון דחום הסודר הוא

תולדת החמה, גזרי רבנן אטו תולדת האור, ור' יוסי לא גזר, — הרי, דאין זה כלל וכלל בגדר הבשול. אלא ודאי, שמוכרחין אנו לפרש, דמאי דקאמר, שאינו „תבשיל ברור", כוונתי, שאינו תבשיל אֲמִתִּי, אלא מדומה (וכמו ב„פסחים" ד"נ, ע"א: „עולם ברור ראית": יעו"ש בפירוש הר"ח); דהיינו, שנראה לעין כמו תבשיל, אף שבאמת לא היתה כאן התחלת בשול. ממילא, ה"ה נמי להך דמדמה לי' וקאמר: „שאין חמוצו חמץ ברור", פירושו ג"כ הכי, דאף שנראית לעין תפיחת העיסה ע"י התפוח, אפיה"כ אין זה חימוץ אמתי, אלא חימוץ מדומה, דהיינו סרחון בעלמא, וממילא אינו בגדר חמץ נוקשה (וכ"כ בשירי קרבן „שבת" פ"ג, ריש ה"ג, אלא שנדחק שם בפירוש הלשון הנז', יעו"ש). ובזה נרויח, דלא יתנגד הירושלמי למשמעות הך דינא במקורו, בתוספתא (פ"ח ד„תרומות", ה"ח), דקאמרה: „הפות, שרסקו ונתנו תוך העיסה וחימצה, ר' יוסי אומר: אין חימוצו חימוץ"; דהיינו שאינו כלל אפילו בגדר חמץ כל-דהו (דלא כמו שפירש במנחת בכורים).

הנה, לפי גרסא זו, ההכרח לומר, דמתניתין איירי בשנתחמצה העיסה רק ע"י התפוח לבדו, בלא שום תערובת מים; דאלו נתערבו שם גם מים, הא ליכא למ"ד, שיסבור, דמי פירות עם מים לא ליהוי אפילו חמץ נוקשה (עי' בתוס' „פסחים", דל"ה, ריש ע"ב, ובקר"נ על הרא"ש, פ"ב, סי"ג, או"ב, ובפר"ח, ובביאורי מקו"ח ריש סי' תס"ב, ובנוב"י או"ח, סנ"ב); ומדהוי מיהא חמץ נוקשה, הרי אוסר מלך דמוע דתרומה ואוסר לגבי פסח; וא"כ איך יתירו רבנן במחמץ בגוף התפוח ור' יוסי איך יוסיף להתיר גם במחמץ במימיו (ומה שהביא הירושלמי לפלוגתא זו גם כאן ב„פסחים", משמע, דשייכה נמי לענין פסח; ועי' בר"ש הנ"ל)? אלא ודאי, דהתוקם מתניתין רק במחמץ במי פירות לבדם, וקא מיפלגי בעלם הדין: אי מי פירות מחמיצין (כמו שפירש הקה"ע); זולת גבי מחמץ בעצמות גוף התפוח, דבזה יודו רבנן נמי, דאין בו כח להחמיץ כלל. וכיון דלר' אבהו, בטל המימרא דהכא, יסברו רבנן, דמי פירות מחמיצין, כוותייהו קים לי'; משום דאיהו קאי בשטת ר' יוחנן רבי, דאין הלכה כר' יוסי מחבריו או כנגד סתם (עי' ב„עירובין" דמ"ו, ע"ב, בתוס' ד"ה „כר' יוסי"). ולשטתו זו הוא דקא אזיל נמי, בְּצַוּתו להטוחנים בענין הנחת השקים, בכדי שלא יתחמץ בכה"ג הקמח ממי הפירות שיתהוו.

אולם הסמ"ג (לאוין, ע"ט) גרים בירושלמי ומפרש לה באופן אחר, בכתבו: „הדא דאת אמרה במחמץ בגופו של תפוח; כלומר, שכבר גילושה במים ומשים גוף התפות בתוכה לחמצה; אבל במחמץ במימיו; כלומר, שכל העיסה גילושה במי התפוח — מותר". והטעם מתבאר שם, דבמי פירות לבדם כו"ע לא פליגי, דאין מחמיצין, ומבוה"כ יודו גם רבנן, דבמחמץ כל העיסה רק במי התפוח לבדם, מותר; כי פליגי, במחמץ במי פירות דהרומה בצירוף המים, דלרבנן אסורה אז העיסה לזרים, ולר' יוסי שריא. והנה, לכאורה, אפשר לומר, דקא מיפלגי בסברת „זה וזה גורם", דרבנן סברי: זה וזה גורם אסור, ולר' יוסי — מותר (כפלוגתתם כזה ב„ע"ז" דמ"ט, ע"א); ולכן, כיון דמתניתין איירי בשאין בהתפוח בנותן-טעם בכל העיסה, דממילא לא היה מדמע, לולא היות בו הכח לחמץ, דפעולה כזו אוסרת בכל-שהוא, משוה"כ סובר ר' יוסי, דכיון דגם המים דהיתר גורמים כאן להעיסה, שתתחמץ, אינו מדמע בכהאי גוונא. לפיכך צריך לומר, דלא התיר ר' יוסי, אלא גבי דמוע דתרומה, אבל לא לגבי פסח; דשם, כיון דסוף, סוף באה העיסה לידי חימוץ, הרי אין נפקא-מינה מאיכות הגורמים. והא דהכפיל הירושלמי להביא פלוגתתם זו גם ב„פסחים", — הוא רק כדי להשמיענו הסברות המתבארות ממנה: חדא, דמי פירות אין מחמיצין לכו"ע, דקולא זו שייכה נמי גבי פסח; ועוד, דמי פירות עם מים מחמיצין, דנפקא מהא לכו"ע חומרא לענין פסח; דהא רק גבי תרומה לבדה פליג ר' יוסי, משום דגבה מגלת, לדידי', סברת „זה וזה גורם".

אבל באמת לא יתכן לומר, דרבנן ד„תפוח" יסברו לאסור זה וזה גורם, — דאם כן, כיון דסתים כאן רבי מתניתין כוותייהו, הרי על כרחך, דאיהו סבירא לי' הכי להלכה; והא ב„פסחים" (כ"ז, א') מסיק הגמרא, לאחר השקלא-והטריא, להיפך, דרבי סובר, דזה וזה גורם מותר?! אלא על כרחך לומר, דגם רבנן ד„תפוח" סברי, דזוז"ג מותר (ולכן פסק שפיר הרמב"ם בפט"ו מהל' תרומות, ה"ד, כוותייהו בפלוגתת תפוח, אף דנקטינן להתיר זוז"ג; כמש"פ איהו בפט"ז מהמ"א, ה"כ, ועוד בכמה מקומות). הלכך טעמא בעי, במאי קא מיפלגי רבנן ור' יוסי?

על כן נלע"ד, דפלוגתתם אתיא עפ"י מה שפסק הרמב"ם (פט"ז מהמ"א, הכ"ד) לענין קדרה, שנתבשלה מקודם בעצי איסור הנאה, ואח"כ נגמר בשולה בעצי היתר, אסור התבשיל, משום דבכה"ג לא שייך מטעם זה וזה גורם; דלא אמרינן הכי, אלא היכא ששני הגורמים באים בבת אחת, אבל לא היכא „שבשעה שנתבשלה מחמת עצי איסור, עדיין לא באו עצי ההיתר, ונמצא מקצת הבשול בעצי היתר ומקצתו באיסור". וטעמו, משום שפוסק כלישנא בתרא ב„פסחים" (שם), דקאמר: „איכא דאמרי: אפילו

למ"ד

למ"ד זוז"ג מותר, קדרה אסורה, דהא קבלה בישולא מקמי דיתן עלים דהיתרא"; ומפרש "דהכי קאמר: אם בישל תבשיל בקדרה ונתן תחתיה עצי איסור תחלה, ואחר שנתבשל קצת בעצי איסור נתן תחתיה עצי היתר, ונגמר הבשול, התבשיל אסור" (לשון הכ"מ שם בפירושו הראשון, שבוותי' הכריעו הט"ז והש"ך ביו"ד סי' קמ"ב, ס"ק ט' וס"ק י"ג). ואף דהחכמים, שבביא בסוגית "פסחים", בחלקם על ר' אליעזר, קאמרי מפורש: "בין שנפל איסור בתחלה, בין בסוף, לעולם אינו אוסר, עד שיהא בו כדי לחמץ", — צריך לומר, לפי המסקנא, דכונתם רק לענין היכא, ששני הגורמים התחילו הפעולה בבת אחת, דהיינו שנפלו תיכף זה אחר זה, אז אין חילוק בהקדימה; אבל בשנפל אחד מהם בתחלה, והיתה לו שהות להתחיל לפעול פעולתו במקצת, לא שייכה בכה"ג סברת "זוז"ג", כיון דיש ריוח בין הדבקים בהיכר פעולת כל גורם לבדו ט). ולפי סברא זו, נראה, דלאו דוקא נקיט הרמב"ם, שהתחלת הבשול היתה בעצי איסור והגמר בעצי היתר, דה"ה להיפך, משום דחד טעם וחדא סברא לשני האופנים האלה. וכן מוכח להדיא בשלטי הגבורים בסוגית "פסחים" הנ"ל (אות ב'), דבתרו לתרץ הא דאסר הרמב"ם את הפת, שנאפתה בתנור ישן, שהוסק בעצי איסור, אף דהוה כאן זה וזה גורם (תנור דהיתרא ועצים דאיסורא; יעו"ש בר"ן בד"ה "ולענין אפיה"), כתב: "ובדוחק י"ל, דמיימוני ס"ל, דזוז"ג מותר והוא שיבואו שני הגורמים כאחד, כדמשמע מלשונו פרק י"ו מהמ"א גבי קדרה שבשל אותה בקליפי ערלה"; כלומר, דלכן נאסרה הפת בתנור ישן, משום שתועלת התנור להחזיק הפת (דהיינו הגורם דהיתר) באה לבדה תיכף כשהדביקוה בה, קודם האפיה דאיסור, המתחלת לאחר איזה משך; — הרי, דה"ה היכא, שפעולת ההיתר מתחלת מקודם, נמי לא שרינן אז מטעם זוז"ג. וכן פסק בפשיטות הט"ז באו"ח (סי' ש"ח, סקט"ו).

ובזה יתישב שפיר הא דלא העתיק הרמב"ם בשום מקום את דברי החכמים דר' אליעזר, שלכאורה היה ראוי, שיכללם בפט"ז מהמ"א, הי"ג, גבי הא דקאמר: "ומותרת לכהנים", שהוא מטעם זה וזה גורם; שם היה לו לסיים: "בין שנתן האיסור בתחלה או לבסוף". אולם, לפי מה שנתבארה שיטתו בזה, נכללה שפיר דעת החכמים בהלכה כ"ד הנ"ל, דהרי מיירי שם בין בשהקדים האיסור ובין בשהקדים ההיתר לבוא, ואעפי"כ הרי מבואר מדבריו להדיא, דאינו אסור אלא דוקא בכגון שאחד מהם פעל לבדו "מקצת הבשול"; אבל בלא"ה שרינן מטעם "זוז"ג", אף שהקדים אחד מהגורמים לבוא, וכדעת החכמים הנ"ל.

אך, לכאורה, מתנגדנה לשיטה זו הנך שלש חלוקות, דאיתא בשו"ע יו"ד (סי' רל"ד, ס' כ"ב—כ"ג), שמקורן ברמב"ם (פ"י מהל' מע"ש): א) אם הרכיב ענף אילן זקן עם פירותיו בתוך נטיעה ילדה, האסורה משום ערלה, מותרים הפירות, כל זמן שלא הוסיפו מאתים; דאם הוסיפו עד שאין בההיתר מאתים חלקים יותר מהתוספת, אסורים; ב) הרכיב ענף ערלה עם פירותיו בתוך אילן זקן, אסורים הפירות, אפילו בשהוסיפו הרבה יותר ממאתים חלקים כנגד האיסור; ג) נטע אילן, אפילו אדעתא, שיהא תחתונו למאכל ועליונו לגדר או לקורה, מ"מ אין לעליונו דין ערלה. על זה כתב הש"ך (ס"ק ל"ד): "ואע"ג, דהעליון גדל מתוך האיסור של תחתון, אמרינן גידולי היתר מעלין את האיסור. ולא קשה מידי מהך דלעיל סכ"ב: "ענף מלא פירות של ערלה כו'", שאין גידולי היתר מעלין את האיסור, — דשאני התם, דפירות ערלה היו ניכרים קודם שגדל ההיתר, אבל הכא, שהפירות גדלים בבת אחת מתוך ההיתר ומתוך האיסור, הוה לי' כמו זוז"ג. ב"י והאחרונים". והנה, עפ"י שטחיות הדברים, יש לפרש, לכאורה, דבחלוקה בתרייתא, שהפעולה באה בה בבת אחת, שם שייכה סברת "זוז"ג"; אבל במציעתא, הגם שיש בגידול דהיתר לבטל האיסור במאתים, והפירות שלפנינו נתגדלו משני גורמים, אפי"כ, כיון דפעולת האיסור היתה ניכרת מקודם לבדה, דהא הפירות כבר גדלו מקצתם בענף דערלה, לא אמרינן בכה"ג זוז"ג; ולכן, אחרי שכאן גרם האיסור מתחלה במקצת לעצם התהוות וקיום הפרי, דממילא קא מתהני בזה מאיסור הנאה (כסברת התוספות ב"ע"ז" מ"ט, א', בד"ה "שאם השני"), הרי הוא דומה למחמץ ומתבל (דפ"ב ד"ערלה", מ"ד), דלא מהני גבייהו הבטול כלל; ואחרי, שלפי סברא זו, הוה לן למימר גם בחלוקה קמייתא, אפילו היכא שהוסיפו הפירות באיסור פחות הרבה מחלק המאתים דהיתר; משום דכיון דפעולת האיסור באה בפני עצמה, אחרי היות כבר ניכרת פעולת ההיתר, הא לא אמרינן בכה"ג זוז"ג; וממילא בנדון זה, שהכא התוספת שולטת בעצמות התהוות גוף הפרי, היתה צריכה לאסור אפילו במשהו; ומדלא מורינן הכי בקמייתא, כל זמן שאין בהתוספת דאיסור חלק המאתים: — ש"מ, דמוכרחין אנו לחלק, דרק היכא שפעולת האיסור קדמה, כהך דמציעתא, אז דוקא לא אמרינן זוז"ג; אבל בקמייתא, דגבה קדמה פעולת ההיתר

ט) ועפ"י הסבר זה בדעת החכמים, מסולקת שפיר מעל הט"ז, שיובא לקמן, קושית הסמ"ג בפתיחתו להלכות תערובות (ריש ח"ג, בד"ה "ופשיטנא לה"), יעו"ש.

היתר, אמרינן לי' שפיר, בכדי לסלק בזה איסור הנאת התהוות הפרי. והיינו טעמא דלא אסרינן בה, אלא אם כן אין בהיתר בכדי לבטל את האיסור במאתים, דאתינן או עלה, מצד עלם האיסור, שלא נתבטל בשיעורו, דבכה״ג גוונא אינה מגלה סברת „זוז״ג".

אולם, לאחר הדקדוק היטב, תורה האמת דרכה, דלאו משום דררא דגורם אנו דנין כאן, דאי לא תימא הכי — הא תינח הא׳ דסרינן בקמייתא, בדלא הוסיפו הפירות באיסור חלק המאתים, יש ליישב, דהוא משום דכיון דמיירינן בבא לתלוש הפירות ולהצריכם כמו שהם לאכילה או להנאה, ממילא הרי עלם התוספת נתבטלה במאתים כדין, ומצד הנאת התהוות וקיום הפירות, הרי כל התהוותם היא כמעט רק מן ההיתר, כיון שכבר נתגדלו בתחלתן מאתים פעמים כנגד תוספת הגידול דאיסור; ונמלא, דדמי שפיר לשאור של חולין ושאור של תרומה, שנתחמלה בהם עיסה, דברור, שבאם יש בהיתר לבדו כדי לחמץ, ואין באיסור, שנתבטל בק״א, כדי לחמץ, דשרי אז אפילו למאן דאוסר זה וזה גורם, מדאינו חשוב בכה״ג אלא גורם אחד דהיתר; הכי נמי כאן הרי נתהוו הפירות כמעט בשלמותם מההיתר, ונתוסף רק מקלת דמקלת איסורא, שאין בו כלל כדי להוות הפירות; ומשוה״כ הרי הוא כאלו אינו כלל (וכבר כתב סברא זו הפר״ת ביו״ד סי׳ ס׳, ס״ק ד׳, בד״ה „אלא דאמית"); ובפרט, דגם משהו תוספת זו, שנתוסף מהילדה, הרי היה בא ממילא, גם אלו נשאר הענף מחובר לגזעו, ונמלא, דאין כאן שום הנאה מהמשהו איסור, שנתבטל כדין; משוה״כ הוא דלא אסרינן אלא בשהגיעה התוספת לחלק המאתים, דאז הרי לא נתבטל האיסור בשיעורו; — אבל מציעתא תיקשי: אמאי אסור מלד גרם הפעולה הראשונה, אפילו בשהוסיפו אח״כ הפירות ר׳ חלקים דהיתר, לעומת במותם שקודם ההרכבה? הא כל עיקר התהוות הפירות היא עתה רק מהאילן הזקן המותר; ומלירף לזה מה שהיה בכחו לפעול גם התחלת מקלת הפעולה, שפעל הענף דערלה קודם ההרכבה; ואם כן אמאי לא שרינן בכה״ג מטעם שיש בהיתר לבדו כדי לפעול הפעולה, בעת שפעולת האיסור הרי היא כאלו אינה ממש, מלד מיעוט ערכה, וגם מלד שעלם הולדת הפירות לא היתה משבחת, אלו נשאר הענף מחובר לגזעו הראשון, דהא כל עיקרה של מלאכת ההרכבה לא באה אלא בשביל תוספת השתלמות ושבח בתכונת הפירות; ולכן יחשב שפיר, שבאיסור לבדו אין בכדי לפעול אותה הפעולה, ממילא, הרי אין כאן אלא גורם אחד דהיתר. ולפי״ז, איך נאסור מחמת שקדמה פעולת האיסור לבוא בפני עלמה, היכא שאינה אלא משהו, לעומת הפעולה הגדולה של ההיתר הניכרת והמפורסמת בכל הכונת התהוות הפירות הללו, וגם שהיה בכחה להשלים בעלמה באופן גידולה אף את המשהו של האיסור? .

לכן, כדי לתרץ זה, ההכרח לומר, דלאו מטעם דגורם אנו דנין באותן שתי החלוקות, אלא שנגעו בהן מלד עלם דין בטול האיסורין (עי׳ בתוס׳ „ע״ז" ריש דמ״ט). והיינו, כמו שדקדק הגר״א בביאוריו (שם, ס״ק כ״ז) לליין ולבאר בקלרה, דמקורן נובע מהא דבעי ר״ש בן פזי ב„מנחות" (ס״ט, ב׳): אי אזלינן בתר עיקר בין לקולא, בין לחומרא, ולא בתר תוספת, לענין, שאפילו היכא שנתוספו הגידולין בשיעור, שיש בהן בכדי להעלות את העיקר, אעפי״כ אינו מתבטל: אם מטעם, דכיון שנמשכין ויולאין מהעיקר, שאינו כלה, ומיניה הוא דקא רבו, הרי הם כמוהו, כמו שפירש הר״ן ב„נדרים" דנ״ז, ע״ב (ולזה כוון גם רש״י ב„מנחות" שם, בד״ה „ילדה", ובריש ד״ע, בד״ה „כי קמיבעיא"), והרשב״א שם); או משום דהעיקר, כיון דמיניה קא רבו, הרי הוא, מלד מעלה כזו, ככל דבר חשוב, שאינו מתבטל אפילו באלף, כמו שפירשו התוס׳ שם. וכיון דהאיבעיא נשארה בתיקו, אזלינן לחומרא בין בתר עיקר ובין בתר תוספת, לפי הענין. הלכך בקמייתא, בשנתוסף על העיקר, דהיינו פירות ענף הזקנה, חלק המאתים מגידול הילדה, אזלינן לחומרא בתר התוספת דאיסורא, לענין שמבטלת את העיקר ואוסרתו׳), וכדקאמר הטור בטעמה: „שגידולי איסור מבטלין את ההיתר". דאלו הייתי הולכים בכה״ג בתר העיקר, אז אפילו בשהוסיפו הפירות חלק המאתים דאיסור, מ״מ היינו נמי מתירים גבי ערלה, מטעם דכנופו דעיקר דמיין. והכי מוכח מהתוס׳ ד„מנחות" (שם, בד״ה „בלל"), שהקשו להנך דסברי, דאזלינן בתר עיקר

י) מחמת דגבי פירות נאסר אפילו העיקר דהיתר אליבא דכו״ע, מלד דאינו ניכר בפני עלמו; דהא אפילו מאן דמתיר את העיקר דהיתר, אין זה אלא בכגון שהוא ניכר דוקא, כהא דפסק הרמב״ם בפ״ד מהל׳ שמיטה ויובל, ה״כ (עי׳ בתוספות רעק״א פ״ו ד„שביעית" מ״ג), אבל לא בגונא אחרינא. ומטעם זה פסקו הרמב״ם גופי׳ בפ״י מהמ״א, ה״ה, והשו״ע (סי׳ רצ״ג, ס״ה) לאסור כל השבולת, משום דגבה נמי הרי אי אפשר להכיר ולהבדיל מתוך התוספת משהו, הנבללת בכל הגרעין, את העיקר, שהוא שליש הגרעינים, שהביאה מקודם השתילה. והיינו כסברת התוספות ב„נדרים" (נ״ט, ב׳, בד״ה „אמר לי״" ובד״ה „א״ה"). ופשוט הוא.

עיקר, מהא דאסרינן בהעביר עליו נקוב בכרם והוסיף מאתים, דמשמע להו מהכא, דאזלינן בתר התוספת, ולא בתר העיקר, — ולא מצאו על זה תירוץ אחר, זולת הא, דקרא קא גלי הכי גבי כלאי הכרם: הרי להדיא, דלא שאני להתוספות היכא שהוסיף מאתים, שהוא השיעור האוסר; דלולא זאת, הרי אין מקום כלל לקושיתם.

מיהו, אפילו לפי חומרא זו, לא מחמירינן אלא בשהוסיפו גידולי האיסור חלק המאתים, אבל בפחות מזה נחשבין עדיין הגידולין, למיעוט חשיבותם וערכם, כאלו אינם לגמרי, ולכן לא יתכן להו לבטל את העיקר דהיתר (זולת בדבר שיש לו מתירין, דשם החשיבו רבנן אפילו למשהו דידהו. ועי' רש"י ב„מנחות" שם, בד"ה „ושתלה", ובתוס' „נדרים" נ"ח, א', בד"ה „אמר להם"; ובר"ן שם).

ולהיפך, היכא שהעיקר הוא של איסור, דהיינו דין דמליעתא, הזלינן אז לחומרא בתר העיקר, לענין, שאפילו כשהוסיפו גידולי ההיתר מאתים חלקים כנגד העיקר, שהוא פירות הילדה, הרי הן חשובין ג"כ כעיקר יא), ולא מהני בכה"ג בטול העיקר (אף שאינו רק משהו לעומת הגידולים), מטעם דכגופו דמיין או מטעם חשיבותו, כמשנ"ל. והיינו דמפרש בזה הטור: „שאין גידולי היתר מבטלין האיסור".

אולם בבתרייתא, דבעלם הפירות ליכא שם עיקר דאיסור ותוספת דהיתר, אלא שנולדים בבת אחת מתחתית העץ האסורה ומעליונו המותר; ממילא. אינו נופל לדון גבה: אי אזלינן בתר העיקר, או בתר התוספת; אלא דנקטינן בכה"ג לדינא ד„זה וזה גורם"; מהיות שהעיקר האסור (דהיינו התחתית האילן) והגידולין דהיתר (דהיינו עליונו) גרמו להתהוות הפירות. ועל דרך זה פירש רש"י ב„ע"ז" (ריש דמ"ט) בטעם בטול הילדה, שסבכה בזקנה. יעו"ש יב).

מעתה תתפרש שפיר כונת הש"ך הנ"ל, במה שכתב בשם הב"י: „דשאני התם, דפירות הערלה היו ניכרים קודם שנגדל ההיתר (ר"ל, דממילא הרי יש כאן עיקר דאיסור, דאזלינן בתרי"); אבל הכא, שהפירות גדלים בבת אחת מתוך ההיתר ומתוך האיסור (דלפיכך ליכא גבי עלם גוף הפירות עיקר ותוספת), הוה לי' כמו זה וזה גורם (כלומר, ד„זו"ג" אמתי לא הוי מיהא, מטעם שכתב הר"ן בסוגית „ע"ז" הנ"ל, דכיון דהגורם דהיתר, שהוא העליון דלשיג, אפשר לו לחזור להיות איסור, כאם ימלך עליו לאכל, לא חשיב בכה"ג לגורם דהיתר; וגם מלד היניקה מהקרקע, פשוט, דבזה אי אפשר לחשבה לגורם דהיתר, כדחשבינן לה גבי נטיעת אגוז דערלה, לרש"י ולהרמב"ם: משום דכאן, שלא נשלמו שנות הערלה לתחתית האילן, הרי אסרתה התורה ליניקת הקרקע בכל אותו המשך; וכמו בכל אילן ערלה, דלא החשיב אגלו רחמנא את הקרקע לגורם דהיתר לגבי הפירות הנולדים. והיינו דכולם: הב"י והב"ח והש"ך, דקדקו הכא בלשונם לכתוב: „כמו זוז"ג", בכ"ף הדמיון—לרמז, דבעלם אינו זוז"ג אמתי, אלא שרק דומה לו בזה, שכמו בזוז"ג אין יתרון להגורם דאיסור על הגורם דהיתר, כך נמי כאן אין יתרון להעיקר האסור על הגידולין דהיתר, דהיינו לתחתית האילן על עליונו: משום דלגבי הולדת הפירות פועלים העיקר והגידולין האלו בבת אחת, משוה"כ הוא דבטלה תחתית האילן לגבי עליונו. והיינו דקאמר הש"ך בריש דבריו: „ואע"ג דהעליון גדל מתוך האיסור של תחתון, אמרינן גידולי היתר מעלין את האיסור": הכי, שדעתו, דמטעם בטול קאתינן עלה)".

ואחרי התבאר עמק כונת הדברים, תתישב שפיר דעת הרמב"ם והב"י, במה דגבי אילן, שתחתיתו למאכל ועליונו לשיג, פסקו להקל; והיינו דלא כר' זעירא בירושלמי ד„ערלה" (פ"ק, ה"א), דאוסר בזה, משום דמדמי לי' להא דקאמר ר' יוחנן: „בצל של כלאי הכרם, שעקרו ושתלו, אפילו מוסיף כמה, אסור; שאין גידולי איסור („כלומר: הבאין מחמת האיסור". פנ"מ) מעלין את האיסור";—ואלו מהרמב"ם בפ"ט מהל' כלאים, ה"א, ומהב"י בבו"ע סי' רל"ו, סס"ו, מוכח להדיא, שפסקו כר' זעירא בירושלמי ד„כלאים", סוף פ"ה, (וכמש"כ בביאורי הגר"א ס"ק פ"ד), שהיכא באותו הסגנון,

יא) דאפילו להרא"ש וסיעתו, דלדידהו הגידולין עלמם מותרים, הרי אין זה אלא היכא שהם ניכרים בפני עלמם, כמו בבצל וכדומה, שהגידולין מכוונים וחלוקים שם מהעיקר; אבל בפירות האילן, שהתוספת המתהוות בהם, דהיינו הגידולין, נבללת בכל גוף הפרי ואינה ניכרת כלל בפני עלמה,— ודאי, דגידולין כאלה נאסרים ממילא אליבא דכו"ע. ובזה סרה סתירת הגר"א בסי' רצ"ו, אות ל"ח, מכאן ומסי' רל"ג, ס"ה; יעו"ש ודו"ק.

יב) וכ"כ הרמב"ם (ספ"י מהל' מע"ש) בדין הרכבת כפניות של ערלה בדקלים, דבדיעבד מותר, מטעם זה וזה גורם; משום דהכפניות, לפי מה שפירשן הוא, ז"ל, במשנה ספ"ק ד„ערלה", הן לולבי התמרים (ולא הסמדר, כפי שפירשו הר"ש וסיעתו), וממילא, גורמות ביחד עם הדקל הזקן, שהורכבו בו, להתהוות הפירות. ורק דלכתחלה אסורה מיהא הרכבת הכפניות, „מפני שהן פרי", יעו"ש. ובזה מסולקת מעל הרמב"ם תמיהת התפא"י ב„הלכתא גבירתא" שבסולי הפרק הנז'. כן מה שכתב התפא"י שם: „ואם כונת הרמב"ם, שרק הפירות, שיגדלו אח"כ בהענף, יהיו מותרים, א"כ מה זוז"ג איכא הכא? הלא ענף עצמו מהערלה לא נאסר מעולם! וצ"ע". הנה כוונת היה אפשר לו להקשות גם על רש"י ד„ע"ז" הנ"ל; אבל האמת היא, דאעפ"י שעץ הענף דערלה מותר בהגלה מלד עצמותו, מ"מ הפירות הנולדים ממנו הרי אסורים מחמת ערלה; משוה"כ, בשהורכב באילן המותר, לא היה מתבטל איסורו, לולא סברת „זוז"ג"; וכמו שאינו מתבטל! בשהורכב בזקנה הנטועה לשיג ולקורות, כדברי הר"ן בפ"ק ד„ר"ה", בד"ה „ואיכא למידק אמתניתין".

הסגנון ממש ד„ערלה" מהך דר' יוחנן, דרק בזורע תבואה בהיתר, ואח"כ סיכך בגפן את הצמח, אז מותרים הקשים שגדלו בהיתר, והדגן אסור; אבל בזורע תחת סיכוך הגפן, ואח"כ העביר הסיכוך, אסור גם הדגן, אעפ"י שגדל כולו בהיתר, משום שיונק מהקשים האסורים שבהתחיתו! אכן תמיהא זו ניחא, אחרי שנחלק עפ"י ההקדמה הנ"ל, דבאופן הראשון, הפירות גדלים מהאיסור ומההיתר בשוה, לכן אין בו דין עיקר וגידולין; אולם באופן השני, הרי גדל עצם הדגן, שהוא הפרי, מן הקש האסור, הלכך מחמירינן גבי' שפיר, דאזלינן בתר העיקר האסור, ולא בתר הגידולין, כדנקטינן ב„מנחות", שם.

ובכן, הדרן לדידן, דשפיר אפשר לומר בשיטת הרמב"ם, דבין בשהקדים הגורם דאיסור להתחיל לבדו במקצת הפעולה ובין בשהקדים הגורם דהיתר, נפלה בכל גווני סברת „זה וזה גורם" בבירא.

והנה, מצינו להרמ"א, שפסק ביו"ד (ריש סי' ס'), דרק בהמה, שהיתה גידולה מתחלתה מדברים המותרים, כמו היניקה בעודה עגל וכדומה (עי' בפר"ת כאן, בד"ה „ואפשר", במה שכתב אליבא דרש"י), אז שריא, אפילו בנתפטמה אח"כ רק בדברים האסירים, מטעם דהוי זוז"ג; לאפוקי היכא שמתחלתה נתפטמה כל ימיה רק בדברים האסורים, דאסורה, משום שחסר כאן גורם דהיתרא. אלמא, דאף בשהקדים ההיתר לפעול מקצת הפעולה בפני עצמו, ואח"כ בא האיסור לפעול לבדו, אפי"כ שרינן מטעם זוז"ג! נראה, דהרמ"א קאזיל בזה לשיטתו באו"ח (סי' ס"ח), שפסק שם כשבלי הלקט, הס"בר הכי (שכבר דחה שם הט"ז הנ"ל לסברהו); אבל להרמב"ם, באמת לא מיקרי בכהאי גונא זה וזה גורם. הגם, שלפי זה תנא חומרא לדידי', לאסור בהמה שנתפטמה מהיסור, אפילו היכא שנתפטמה מקודם מהיתר; מה שהוא נגד פסקו גופי' בספ"ג מהל' איסור מזבח ובפ"ז מהל' עכו"ם, הי"ד.— צריך ליישב כהפר"ח (דלא כספר"ת, שהשיגו), דלהרמב"ם שרי כאן מטעם אחר לגמרי, דהיינו מטעם שכתב איהו בספ"י מהמע"ש להתיר אילן בצמח מאגוז ערלה, משום, דמלבד האגוז האסור, גרמה לצמיחתה גם הקרקע המותרת; והכי נמי כאן בא גידול הבהמה מלד כרשיני האיסור ומלד עצם כח הגידול שבגופה מחמת עצמו, שהוא היתר; ומשו"ה הוא דחשוב לזוז"ג. ממילא, גורם כזה, דכח הגידול שבגוף, הרי הוא בא בבת אחת עם הפטום דאיסור, אפילו בשנתפטמה בו משעת נאתה לאויר העולם. לכן צריך לומר, דלהרמב"ם שרי בכל גווני, אפילו בשנתפטמה כל ימיה רק מכרשיני עכו"ם. והיינו שסתם בהלכותיו הנ"ל להתיר בנדון דנתפטמה, ולא נחית כלל לחילוקו של הרמ"א.

מיהו נראה, דבהא יודה גם הרמ"א, דהיכא שפעולת האיסור ניכרת לבדה ומוקדמת לפעולת ההיתר, לא שרינן אז מטעם זוז"ג. ובזה אתי שפיר הא דלא פליג על כלל זה, שפסקו המחבר בסי' קמ"ב, ס"ז, וגם הא דסתם לאסור בנתפטמה מאיסור כל ימיה, ולא השמיענו התקון דלשהותה ולהאכילה היתר,— דכל זה הוא, משום שגם הוא סובר, דגורם דהיתר אינו מועיל כלל, אחרי פעולת האיסור המוקדמת. ממילא, כיון דאין לבהמה אלא התקנה דלהרזותה, דקאמר הגמרא ב„ע"ז", שם, גם למאן דאוסר זוז"ג, הלכך הוא דלא היה לי' להרמ"א להזכירה לזו, אחרי שכל זמן היותה מיהא במצב פיטומה, דמשתעי מהא, אין לה שום תקנה; וכמש"כ בזה הפמ"ג בשפ"ד שם (דלא כהלב"ש בחדושיו, אות פ"א).

והנה. בס' משנה ראשונה ב„ערלה" (פ"ב, מ"ט) ובתפא"י (שם, אות ל"א) מתבארת דעתם בהיפך ממש מהרמ"א, דלדידהו אמרינן סברת „זוז"ג" היכא שפעולת האיסור מוקדמת, ולא אמרינן לה היכא שפעולת ההיתר מוקדמת. אכן באמת הדרך היותר ישרה והיותר מכרעת היא, השוללת סברת „זוז"ג" בכל אופן שקדמה מקצת פעולת גורם אחד למשנהו, יהיה איזה שיהיה; כמשמעות שטת הרמב"ם וכמו שכתב אליבי' להדיא בשלטי הגבורים דלעיל.

מעתה, אחרי התבאר כל זאת, הרי שפיר אפשר לומר, דבהכי הוא דפליגי רבנן ור' יוסי גבי תפוח דתרומה—דרבנן סברי: כיון דנתן את התפוח המרוסק, לאחר היות כבר העיסה מגולגלת במים, שממילא התחילה מקצת עסק החימוץ קודם לנתינת התפוח, לכן לא מהני' בזה סברת „זוז"ג", והעיסה חשובה למדומעת, מצד פעולת מקצת החימוץ, שפעל אח"כ התפוח לחודי'; ור' יוסי סובר, דאפילו היכא שפעולות שני הגורמים אינן באות ביחד, אעפי"כ שרינן מטעם זוז"ג.

ובזה אתיא שפיר שיטת הסמ"ג, לפי גרסתו הנ"ל בירושלמי.

והנה, ההכרח לומר, דגם הרמב"ם גורס בירושלמי ומפרש לה כוותי' דהסמ"ג. דאי כימא, דגרים כפי הנוסחא שלפנינו, דרבנן ור' יוסי פליגי דוקא במחמץ במי התפוח, אבל במחמץ בגופו, דברי הכל שרי, אם כן, איך העתיק לשון המשנה כצורתה: „אם רסק תפוח של תרומה ונתנו לתוך העיסה והחמיצה, כל העיסה מדומעת"

(פט"ו מהל' תרומות, ה"ד), דמפשטות הלשון משמע, שנתן לתוכה את גוף התפוח המרוסק? הא לפי אוקימתת הירושלמי ליכא מאן דאסיר בכה"ג! והרי היה לו להרמב"ם להעתיק הדין כפי שנתפרש במקורו הירושלמי, דהיינו שבמקום „ונתנו" היה לו לכתוב: „ונתן מימיו"! ועוד, הא לפי גרסא זו כבר נתבאר, דהפלוגתא היא רק: אי מי פירות מחמיצין; וכיון דאנן נקטינן, דאין מחמיצין, וכמו שפסק גם בעצמו בהלכות חומ"צ (פ"ה, ה"ב), ממילא, ההכרח לומר, דכאן הלכה כר' יוסי, דסבר הכי; ואם כן, איך יסתור עצמו הרמב"ם, בפסקו בזה בהלכות תרומות שם כרבנן, שטעם איסורם הוא, משום דמי פירות מחמיצין?!

ולכאורה, אפשר להמציא בדעתו, שהוא סובר, דלרבנן ד„תפוח" נמי אין מי פירות מחמיצין, אלא דשאני תרומה, כיון דלאו מדין חמץ נגעו בה, רק מגדר דמוע; לכן, אחרי שמי פירות מתפיחין מיהא את העיסה, משו"ה היא חשובה מדומעת ע"י התפיחה, אף דאין בו בנו"ט בכולה; משום דכיון דפעולת התפיחה ניכרת ומפורסמת בכל אותה העיסה, הרי זו דמיא בהאי מלתא לפעולת מחמץ, לענין שהדמוע בכל שהוא. אך ר' יוסי סובר, דתפיחה אין לה חשיבות דמחמץ, לכן אינה מדמעת בפחות מנו"ט, ככל מין בשאינו מינו. וכיון דהרמב"ם נקיט כללא, דאין הלכה כר' יוסי מחבריו או כנגד סתם משנה (כמו שהוכיח שפיר ביד מלאכי בכללי הה"א, סי' ר"ל), לכן קא פסיק בהא כרבנן,— אבל באמת לא יתכן, שהרמב"ם יחדש רבותא כזו, מבלי שיפרש דבריו כלל; ואדרבה, הא איהו הוא דקאמר כאן לענין פעולת התפוח: „והחמילה", תחת שלפי"ז הוה לי' למימר: „והתפיחה"; ותו, הרי מוכח להדיא מסוגית „מנחות" (ריש דנ"ד), דאם לא היה בכח התפוח להחמיץ מעט את העיסה, בהור חמץ נוקשה, לכה"פ, אף שהרי הוא עושה בודאי את פעולתו הטבעית להתפיחה בשלמות, מ"מ לא היתה מדומעת, היכא שלא היה נרגש טעמו, יעו"ש; והיינו, משום דהתפיחה, שמי הפירות גורמים, אין לה מעלת דבר המתקן (עי' רש"י „חולין" ו', א', בד"ה „וטעמא"), דאדרבה, מדמביאין את העיסה לבסוף לידי סרחון (וכמש"כ הרמב"ם בפ"ה מהל' חומ"ל, ה"ב), הרי הם מקלקלין אותה; לכן אין שום מעלה להתפיחה, דלא היבטל בשבילה אפילו באלף, וכמש"כ הפר"ח בסי' ל"ח, ס"ק ז', בד"ה „ומעתה אסורה נא"; יעו"ש ודו"ק.

אלא על כרחך, אין דרך אחרת, חוץ מלישב, דגם הרמב"ם גורס בהירושלמי ומפרשו כהסמ"ג; ולכן פסק שפיר כרבנן דר' יוסי, דרק בנתן גוף התפוח לתוך מה שהוא כבר „עיסה", דנומילא נתחמלה קלת מקודם, אז דוקא חשובה העיסה מדומעת, במה שנגמר חימולה באיסור ע"י התפוח בהיכר פעולתו לבדה, דלא מיקרי בכה"ג זוז"ג, כשיטתו דלעיל. מובן מאליו, דבאם לא היתה עיסה מתחלה, רק שכל התהוותה באה ע"י התפוח וע"י מים בבת אחת, שרינן שפיר גבי תרומה מטעם זוז"ג, בשלא היה בכח כל גורם לחמלה לבדו. וכש"כ, בשנתגלגלה ונתפחה ע"י מי התפוח בלבד, דודאי שריא, כל זמן שאין בהם בנותן טעם, משום דבכה"ג אין כאן דין מחמץ אליבא דכו"ע.

והנה, הרא"ש אליבא דר"ת (פ"ב ד„פסחים", סי"ג) כתב: „והא דקאמרינן התם (ב„מנחות"): תפוח, שריסקו ונתנו לתוך העיסה וחימלה, דחמץ נוקשה הוי? התם כבר נילושה במים". על זה תמה הפמ"ג בא"א (ריש סי' תס"ב), דהא כיון דנילושה במים תחלה, הרי הוה כאן זוז"ג, מדאין בכח התפוח לחמץ לבדו, וא"כ איך יאסור התפוח דתרומה? והניח ב„צ"ע", לעולם הקושיא. אולם, לפי הדרך הנ"ל, יתישב שכיר, דגם הרא"ש (אף דלא גלה דעתו מפורש בסוגיות דזוז"ג) סובר כהרמב"ם, דסברת „זוז"ג" אינה שייכה היכא ששני הגורמים אינם פועלים פעולתם בבת אחת.

ממילא, הרינו מוכרחים לומר, שגם הרא"ש גורס בירושלמי כהרמב"ם והסמ"ג, עפ"י מה שנתבאר בזה.

נמשך אפוא מזה, דלכל הפוסקים, הראשונים והאחרונים, דקמו בשיטת ר"ת, שמי פירות אין מחמילין כלל, דממילא מוכרחים כולם לישב משנת „תפוח" כמו שישבה הרא"ש, דאיירי בעיסה שנלושה כבר במים,— אם כן הרי מסתעף מזה ההכרח לגרוס נמי בירושלמי כגרסת הרמב"ם והסמ"ג.

וכיון דזכינו לעמוד על אמתת גרסת הירושלמי ד„תפוח" לכל הנך רבוותא, הרי יולא לן מהא, דר' אבהו, דאיהו הוא דקאמר שם בשם ריב"ח להך חילוקא אליבייהו דרבנן ור' יוסי, יסבור, דפליגי רק בענין מי פירות עם מים, אבל במי פירות לבדם כו"ע מודי, דאין מחמילין כלל,—אם כן הא דלקמן, שם, דר' אבהו גופי' הוה מספקד לטחונייא, לא יתכן שוב לומר, דהיינו מחמת חשש החימוץ, שיפעיל הנוזלי, שיתהוה מהתמוס; דהא איהו הוא דסובר לעיל, דנוזלי כזה, מהיותו מי פירות, אינו מחמיץ כלל. ולומר, להרמב"ם ולהסמ"ג, דר' אבהו סובר, דעם מים ממהרין מי הפירות להחמיץ, והיינו „ויחמטן", דקאמר, כלומר, שאין תקנה לקרר הקמח אחר רתיחתו, כיון דבכל אופן הרי הוא עומד בודאי להתחמץ בשעת הלישה, בסבת טבעו השני למהר חימולו (כמו שאפשר לפרש לר"ת והרא"ש ושיטתם, הסוברים דמי פירות עם מים ממהרין

להחמיץ). — נמי לא יתכן: ראשית, דהא אינהו הוא דפסקי כהרי"ף, שפסק כריב"ל, דעיסה, שנלושה במי פירות עם מים, הינה ממהרת להחמיץ יותר משנלושה במים לבדם יג); ואחד מטעמי הרי"ף הוא: „משום דלא אשכחן תמורא, דפליג עלי'"; ואם איתא לאותה הסברא אליבא דר' אבהו, הא איכא מאן דפליג, דהיינו ר' אבהו; והשנית, הא ר' אבהו הוא תלמיד ר' יוחנן, וריב"ל הוה קשיש טובא גם מר' יוחנן (כמו שהשכיל להוכיח היד מלאכי בכללי הרי"ם, סי' תקע"ב); אם כן, אף דמורינן תמיד כריב"ל, מיהו, היכא דבתראי פליגי עלי', הרי הרי"ף והרמב"ם ורבים מן הראשונים, ז"ל, סוברים, דהכלל ש„הלכה כבתראי" ישתרע גם על התקיפה, שקדמה לאביי ורבא (וכמש"כ בשמם היד מלאכי בכללי הה"א, סי' קס"ז); ואי ס"ד, דר' אבהו יסבור, דמי פירות עם מים ממהרין להחמיץ, הרי ברור, דהנך רברבי הוו אזלי לשיטתם, להורות להלכה כר' אבהו, דפליג על ריב"ל, כיון דבתראה הוא; וכדקאמרי התוס' ב„ר"ה" (ל"ד, ב', בד"ה „לדידי'") על ר' אבהו אפילו כנגד ר' יוחנן. ואם, אחרי כל אלה, פסקו מיהא כריב"ל, הרי נראה בעליל, דסברי, דגם ר' אבהו לא פליג עליו בהך דהוה מפקד לטחוניא.

נמצא, דלהרמב"ם ולהסמ"ג לא יהיה שום ביאור לתבת „ויחמטן", דקאמר בעובדת ר' אבהו, דהא מי פירות לבדם אין מחמיצין כלל, ובהצטרפם עם מים בשעת הלישה, הרי נמי לא תהיה בהם שום גריעותא לעומת הלישה במים לבדם: ממילא, הרי אין מקום כלל להזהרת ר' אבהו להטוחנים, — אלא לאו ש"מ, דגם אינהו הוא דגרסי באותה העובדא: „דלא לירחקן וליחמכין", כהשבלי הלקט וכפי פירושו שם; ואתי שפיר הכל.

היוצא לן מהא לדינא, דכיון דלהרמב"ם ולהסמ"ג ולשבלי הלקט ליכא שום רמז בירושלמי לחשש חימוץ, מצד רתיחת הקמח, שבכל אופן אינו אלא חומרא בעלמא, — אם כן הרי נהרס לגמרי החשש של התה"ד והב"י, והמג"א, והפמ"ג. ובפרט, שאפילו להגורסים: „ויחמטן", קרוב מאד לומר, דר' אבהו היה מלוה כך רק להטיחנים סמוך מאד לפסח או בחול המועד פסח בשביל האפיה בתוך הפסח, כפי שהיתה רגילות קדמונינו התמידית; אבל לענין האפיה שקודם הפסח, לא חש ר' אבהו כלל, מהטעמים, שנתבארו לעיל.

ואדרבה, לגרסת שבלי הלקט וסיעתו, תסייע עוד עובדת ר' אבהו לנד"ד; דכמו דשם לא חשש ר' אבהו כלל להחום הנולד מהכאת השקים זעג"ז, שבסבה זו, יתהוה בנקל בלק בהקמח (כמו שאנו רואים בחוש באוצרות הקמח, במקום שהרבה שקים לבורים זעג"ז), כך אין לחוש להחום הנולד מהטחינה ברחים. ואין לחלק, דדינא הכי רק גבי צבור השקים, שחומו אינו מרובה, לכן הוא דאין להחזיק ריעותא בכה"ג ולחוש למלתא דלא שכיחא, כהתהוות הבלק; משא"כ בטחינה, שחומה גדול ושהבלק המתהוה נראה לעיניני, — דבאמת גם לגבי נד"ד, אף דודאי נתהוה מעט בלק בכלי הרחים השונים, מ"מ מלתא דלא שכיחא היא, שיבוא כל-שהוא ממנו לתוך הקמח, המוכן לצורך האפיה; דהרי חלק גדול מבלק כזה נתדבק בעיצו לדפני לנורי העץ מובילי הקמח, באופן, שלדקות שמחו, הוא מתקשה היטב בהתדבקותו סביב להדפנות ההם, עד שצריך דוקא לגררו ביד, בכדי להסירו משם; ומה שנפרך משם ובא במקרה לתוך עלם הקמח; וכן אותו חלק הבלק, שנשאר מתחלתו בתוכיות הקמח ואינו מתדבק כלל בכלי הרחים השונים, לא יצטרפו בכל אופן אלא לכמות מועטת דמועטת; וכיון דקודם שיורק הקמח הנטחן אל תוך השקים, יוסיפו לנהלו בנפה משי דק מאד, בעלת נקבים דקים מן הדקים, בכדי שרק אבק-קמחי יוכל לחדור בעדם, כידוע; ממילא, הרי זה מן הנמנעות לשום פירור בלק יבש או לח (שאפילו היותר קטן בכמותו מדובק מאלפי אבקי-קמח) לחדור התילה דרך נקבים כאלה, בעת שענס הנהול יסובב רק ע"י תנועה מכונית, מה שלא יצויר, דבאמצעות תנועה כזו לבדה, שלא חלו בה ידים, יתפרך פרור כזה לאבק, כמו שאפשר לו להתפרך מההרקדה הביתית, שממעכין בה לבסוף ביד את שיורי הקמח, הנעצר בתוך הנפה, בכדי שיוכרח לצאת דרך נקביה, כפי האפשרות; וכיון שדרך הצנורות, הבולטים משולי הגיגיות, שבתוכן הפעלנה נפות הרחים את פעולתן, יורק מיד הקמח הדק כ"בק לתוך השקים המקושרים סביבם; הרי יתיב השכל, שהפירורים, לסבת גסותם, ישארו בפנימיות הנפה, בעת שהקמח יוצא נקי מחילוניותה אל תוך השקים ההם. נמצא, דאם, לאחר כל אלה, תצא מיהא, בדרך הזדמנות רחוקה, עם הקמח איזו כמות מאותם הפרורים, בהיותם

יג) דהא הסמ"ג העתיק בסתם לשון הרמב"ם בנדון מי פירות, דעם „כל-שהוא מים מחמיצין", ולא כתב: „ממהרין להחמיץ"; והרי ידוע דרכו, דבכל מקום שהעתיק לשון הרמב"ם מבלי הזכיר שמו, ש"מ דהכי סבירא לי' להלכה (כמבואר ביד מלאכי, בכללי הרמב"ם, סי' מ"ח). והכי מפורש בשמו בשלטי הגבורים, ריש אות ב' (כי נפלה שם טעות גלויה, דצ"ל: „מייתוני וסמ"ג כתבו, דמי פירות עם מים מחמיצין"), כפי שהוא לעין כל המדקדק בדבריו.

במלבש הגס, אל תוך השקים, הרי זה ודאי בגדר מלתא דלא שכיחא כלל וכלל; ולכן שייכא שפיר נמי כאן הסברא, דלא מחזיקינן ריעותא לגזור בכהאי גונא.

אמנם, כידוע, הרי פרורים כאלה ביחד עם יתר חלקי הקמח, שלא נדקו עדיין לאבק ונמצאים בתוך גריסין או גריסי גריסין, שלפיכך נשארו בפנימיות הנפה, שבים אח"כ ללכת בכח מכוני ונדחים מהנפה ומובאים אל הגלילים החלקים, עד שלבסוף יודקו שם יחדיו לאבק-קמח; באופן, שבחזרם שנית אל הנפה, שוב יחדרו בנקל דרך נקביה היותר דקים, בלולים עם שאר הקמח, אל תוך אותם השקים; וכמו כן יוכלו לחדור אח"כ גם דרך נקבי הנפה הביתית (לפי מה שנהגו כל ישראל להוסיף לרקד הקמח גם קודם אפיתו: עי' ח"י סי' תנ"א, ס"ק י"ח). אולם, גבי פרורים כאלה, שנדקו לאבק ביחד עם גריסי הקמח, המעלים אותם באלפי אלפים, אפילו אם היו חמץ גמור, דבכה"ג הרי עומדת לפנינו חומרת הר"י מווינא (לפי מה שפירשוהו המג"א בסי' תס"ז, סק"ט, והח"י ס"ק י"ג, דגבי פירורים, שנפרכו מבלק יבש ונתערבו עם הקמח, לא חשבינן זה לתערובת לח בלח; משום דהפירור עומד בעינו ואינו נבלל שפיר, וממילא הרי הוא חוזר וניעור בתוך הפסח). — מ"מ ברור, דגבייהו אין לחוש לחומרא כזו כלל: לא מיבעי להגר"ז החדש (חיו"ד, סו"ס ע') ולמגן האלף (סי' תס"ז, ס"ק ה'), שהקילו בפשיטות לחשוב בכה"ג את תערובת הפירור עם הקמח לתערובת לח בלח, כמו דנקטינן בכל תערובת קמח בקמח; מטעם, דכיון דהפירור נדוק לאבק, עד יכלו לעבור ביחד עם הקמח דרך נקבי הנפה הביתית, וגם אח"כ הרי הוא מתגבל עם כל הקמח ומתרכך במים בשעת הלישה, בודאי מתערב ומתבולל יפה, יפה, עם כל הקמח, עד שחוזר דינו להחשב לתערובת לח בלח, — אלא אפילו לאלה האחרונים, המפריזים להחמיר גם באופן כזה; מ"מ בנד"ד, דפרורי הבלק היבש נטחנים בין הגלילים ביחד עם הגריסים ההם, עד היותם כולם לאבק-קמחי, שממילא בללתם הטחינה בעצמה היטב, עד שאין לך בלילת קמח בקמח עדיפא מזו (עי' בשו"ע אדמו"ר הזקן, ז"ל, סי' תמ"ז, סוס"א), ודאי, דבכה"ג כו"ע מודים, דאין מקום כלל לחומרת הר"י מווינא; וכדמוכח מדברי הט"ז בסי' תנ"ג, ס"ק ב'. ובפרט, לפי מנהגנו לאפות הכל קודם הפסח דוקא (כמבואר בשו"ע אדמו"ר סתנ"ג, ס"ט), הרי גם תַּעֲשֶׂה אותה התערובת גוף אחד אחרי האפיה (כסברת הסמ"ק, שהביא הט"ז הנז'); הלכך פשיטא ופשיטא, דבאופנים כאלו לא יתכן כלל וכלל להחמיר מצד סברת „חוזר וניעור", בעת שכל עצמה של סברא זו אינה אלא חומרא בעלמא, אפילו לענין היבש; וכמו שהוכיח המגן האלף בסי' תמ"ז, ס"ק ט'.

והנה, אם אמרינן הכי אפילו בשהיה אותו הבלק, המתהוה מחום הטחינה ודאי חמץ גמור, — כש"כ היכא, שאליבא דאמת אינו בגדר חמץ כלל וכלל, כבנד"ד. אמנם הקר"ג ב„פסחים" (פ"ב, סי' ק"ו) נסתפק בתכונת הבלק הזה, אם התהוותו היא מהלחלוחית, הבאה מגוף הגרעינים, או מאיזו סבה אחרת; והנשמת אדם (הלכות פסח, סי' כ"ח) וכל הבאים אחריו נמשכו אחרי אמירת הטוחנים, שאותו הבלק מתהוה מזעת כלי הרחים (שלכן הוכרחו אלה הפוסקים להכניס ראשם בפלוגתת הרוקח והרא"ש: אי חשובה זעה כזו מי פירות), — אולם בימינו נשתלמה הרבה מלאכת הטחינה בדרך כלל, והנה, ידוע ומפורסם לכל אומניה וכן כתוב על סִפְרֶתָהּ, כי ברור הדבר, שהבלק הזה הוא ממש ממין הבלק, הנולד מחום השקים הצבורים וכג"ז, וכמוהו, יתהוה גם-כן רק מהלחלוחית הטבעית, העצורה, פחות או יותר, בכל מין תבואה, שבסבת החום הנולד, יפלטוה הגרעינים בתור אד, אשר, בהתקררו כרגע מהאויר החיצוני, ישוב להתהפך לזעה, דהויא מי-פירות גמורים; ואותה הזעה, שבכל אופן אינה אלא כמות מועטה, ההפך פורחא דפורחא מהקמח לבלק.

ואחרי, שמצד עצמות הבלק אין שום בית מיחוש ופקפוק כלל, נמצא, דלא נשאר רק החשש, דשמא לאחר בוא קמח כזה במים בשעת הלישה, תמהר העיסה להחמיץ, בסבת משהו מי הפירות, הבלוע בפורחא אבק הבלק, שאולי נתערב לתוך הקמח, — הנה גם חשש כזה ודאי, דלא יתכן להעלותו על הדעת כלל, שפורחא כזו, שגם כבר נתיבשו בה מי הפירות, תפעל פעולה כמרלה עד כדי לחמץ את כללות העיסה, בעת שאינה אפילו אחת מאלף לעומת העיסה. וכש"כ הוא מהא שהכריעו האחרונים, שהובאו לעיל, להקל בזה לכתחלה, אם רק פחותים מי הפירות מששים בהתערובת.

הרי יוצא לן, דנדון דידן דומה בכל פרטיו לנדון עובדת ר' אבהו בירושלמי; ועוד קיל ממנו, אחרי דלגרסת השבלי הלקט וסיעתו, הרי מוכח שם להקל אפילו לענין האפיה בתוך הפסח.

תבנא לדינא, דאם באמת אין שום מקום להחמיר אפילו גבי רחים-של-אבנים, העובדים בכח הקיטור, — ק"ו ב"ב של ק"ו ברחים-גליליים כאלה, שבעולם

שבעלם יפחת חומש אפילו לעומת טחינת רחים-של-מים ושל-בעלי-חיים, דפשיטא ופשיטא, שקמחם ראוי לפסח, אפילו להיותר מהדרין.



סימן ז.

ע"ד שאלתו בנדון ס"ת, שנשמט מיד הנושאו ונפל על האצטבא, שעולים בה עד לפני ארון הקודש. והנה, קודם שהספיקו להגביהו, נכנס אחד וראהו בעודו מוטל על האצטבא: אם צריך גם הוא להתענות מצד המנהג, ככל אלה, שראו עצם הנפילה?.

הנה, יסוד וטעם המנהג להתענות לסבת נפילת ס"ת או תפילין מוזכר לראשונה בתשובות משפטי שמואל סי"ב (שהביאו המג"א סו"ס מ"ד), שכתב: „... תשובה: דע, שתפילין יש בהם קדושה גדולה, וראוי להזהר בהם; וכל זמן שהם עליו, צריך, שלא יסיח דעתו מהם, וכשנופלים מידו, שייך בהם זלזול. והוא שאמרו חז"ל, שתפילין, שנשרפו בזרוע, צריך הרואה לקרוע שתי קריעות, כמו ס"ת, שנשרף, כדאיתא בפרק „וא"מ"; ואחרי שהם כמו ס"ת, וכי יסתפק אדם, שנפלו מידו, שלא יתענה? וקצת ראיה יש ממה שאמרו, שהרואה ס"ת, שנשרף בחלום, חייב להתענות אפילו בשבת. וזה יספיק לתת סמך למנהג שנהגו". כוונתו מבוארת, דמתחלה תאר מעלת קדושת התפילין והוכיח מזה, שהנפילה חשובה לזלזול גבייהו. שוב הוסיף לחזק דבריו מהא דדינם שוה לס"ת, בְּהִשָּׂרְפָם בזרוע; וכיון דחזינן, שמעלתם קרובה*) למעלת ס"ת, יתחייב איפוא השכל, שיש להתענות, בכדי לכפר עון זלזול קדושה כזו. ממילא, שייכה התענית רק להמזלזל לבדו, שפשע במה שהסיח דעתו מהתפלין, ולא להרואים כלל. תו המציא סמך, בכתבו: „וקצת ראיה כו'", ר"ל, דאם אמרו קדמונינו, ז"ל, שבאם ראה אפילו רק בחלום, שנזדלזל ס"ת בשרפה, הגם שלא הָרְאָה נמי, שבזרוע נשרף, אעפי"כ יֵחָשֵׁב הדבר לסימן רע, עד שאפילו בשבת יחויב להתענות, בכדי לבטל גזר הדין (יעוי' ב„ברכות" דל"א, סוף ע"א, ובתוס' שם), אף דעל הרוב החלומות שוא ידברו; א"כ כש"כ, כשרואה כזאת בעיניו בהקיץ, דודאי הויא חזות קשה, לענין שצריך להתענות אפילו בשנשרף באונס. הגם דלהצריך קריעה לא מחמירינן בכהאי גוונא, כדנקטינן בשו"ע (סי' ש"מ, סל"ז. ועי' בתשו' שבו"י ח"א, ספ"ד), — התם היינו טעמא: משום דחומרא כזו קולא היא, שפגעו ע"י הקריעה שלא לצורך בלאו ד„בל תשחית" (כמבואר ב„ב"ק" דל"א, ע"ב, וכמו שפסק להלכה ב„ברכי יוסף" ריש סי' ש"מ; וכן מוכח בספר האשכול ח"ב, סי' כ"א, בענין „מקרעין לקטן"); אבל גבי תענית, דליכא משום „בל תשחית" דגופא, היכא דמצי לצעורי נפשי', (כהכרעת הגמרא ב„תענית" די"א, ע"ב, וכדנקטינן בטוש"ע סי' תקע"א), ודאי, דמתחייבים בה אפילו רק מצד הקלקלה, הבאה לספר התורה באונס. ומשו"ה נוסף נמי חד דרגא: דאלו בשרואה בחלום נפילת ס"ת, אין להתענות, כמש"כ המג"א (סי' רפ"ח, סק"ז); אולם בשרואה בהקיץ, איך שאיתרעא מלתא בפועל ממש, יש להתענות אפילו לסבת הנפילה לבדה. לפי"ז, יש לומר, דהתענית חלה גם על רואי הנפילה מיד זולתם; והיינו, דיצא מכאן לבעל שדה הארץ (שהובא בעקרי הד"ט חאו"ח סי' ב', אות ט"ו), דאפילו גבי תפילין שנפלו צריכים נמי כל הרואים להתענות.

נמצא, דטעם השני של המשפטי שמואל עולה בקנה אחד עם הטעם המפורש, שהביא השואל בשם ספר סדר הלמוד (להרה"ג בעל „יוסף אומץ", ז"ל), דהיינו משום דסימנא מלתא היא.

לפיכך דיינו, אם מטעם כזה נבוא להחמיר בהצרכת תענית גם למי שרק ראה בנפילת ס"ת, ולא שהנפילה היתה מידו; מה שגם חומרא זו היא נגד דעת תשו' חיים שאל (ח"א, ס' י"ב) ושיורי לקט בהגהותיו לאו"ח (ס' מ"ד) ותשו' רמ"ץ (חאו"ח, ס' ח'), מצד שתפסו רק בטעם הראשון של המשפטי שמואל, (כמבואר ברמ"ץ שם); אבל להפריז עוד כל כך על המדה, עד שנצריך תענית גם למי שלא היה כלל בשעת הנפילה, רק שבא קודם שהספיקו להגביהו מעל הארץ, למושג כזה אין מקום כלל וכלל! דמידי הוא טעמא, אלא משום סימן רע, הרי ממילא אינו שייך רק להעומדים ברגע עצם הקלקלה ונרמזים ממרום, שנגזר דין מתוח עליהם; אבל מי שלא היה בשעת הרמיזה, רק שבא אחריה, ודאי, שלא נכלל בה, כמו שלא נכללו כל באי עולם.

הגע עצמך, הרי אפילו בשנשרף ס"ת (וה"ה בשנקרע; דאף שהגרסא הנכונה בדר' חלבו משמי' דרב הונא— „מו"ק" כ"ו, א'—היא כדגרסי הר"ח והרי"ף, והרמב"ם, והרא"ש: „שנשרף", ולא „שנקרע", כהגרסא שבהש"ס שלפנינו,— אעפי"כ השיגו שפיר הב"ח והט"ז, סו"ס ש"מ, על הב"י ופסקו, דלענין דינא לא שנא; והכי איתא להדיא בספר האשכול סוף הלכות ס"ת

בשם

---

*) עי' במג"א (ריש סי' מ') ובשע"ת (סי' ל"ב, סקי"ב) ובנוב"י (מהד"ת ס' קע"ד, בד"ה „ואמנם"), אשר עפי' המורם מהם דקדקתי לכתוב בזה: „שמעלתם קרובה".

בשם רבנו שמואל הנגיד, ז״ל), דמחויבים הרואים לקרוע, מ״מ פשיטא, דלא יתכן לחייב בקריעה גם את האיש, שלא היה ברגעי עלם האסון, ורק שבבואו אח״כ, מצא את ספר התורה חרוך ותוכו נחר מהאש ששלטה בו או קרוע לקרעים. ושפרו לו, שאלו בזה ידי זרים לחלל קודש בזרוע רמה. והכי מוכח להדיא מלשון האו״ז (ח״א, סו״ס תי״ח), שבמקום שהיה אפשר לקצר, הארוך לכתוב: „לא אמרו לקרוע על ס״ת, אלא בשרפת ס״ת בזרוע, שרואה בעיניו, ששורפין אותו ואינו יכול להציל״; וכן כתוב גם ברש״י שברי״ף (פ׳ „וא״מ״, בד״ה „לא אמרו״) וגם בטור, שם. יותר מזה פירש בתשו׳ תכ״ל (סי׳ י״ז), בכתבו: „דכל עיקר חיוב קריעה זו אינו אלא לעומד ורואה, שהס״ת נשרף, באותו פרק, באותו מקום, כמעשה שהיה במלך יהודה כו׳. אבל שמיעה או ידיעה בלא ראיה לא, כו׳; דכמעשה שהיה בעינן, דעל אותם שראו השרפה הכתוב מתרעם״. וכן יחייב השכל, דהא על שתם ראית ס״ת שרוף ברובו או קרוע לקרעים, לא שייך לקרוע, כיון שיכול להיות, שהקלקלה באה באונס; ואי מצד המספרים, שבאה בזרוע, הרי ודאי, דעל השמועה לבדה אין חיוב קריעה כלל; כמו שפסקו בפשיטות הסמ״ק (סו״ס ל״ז) והאגודה (שהביא השבו״י הנ״ל).

תו נראה ראיה מפורשת לזה, מהא דנקטינן ב„שבת״ (ק״ה, ב׳), דהא דמצריכינן לקרוע על מיתת ישראל אף שאינו כשר, מטעם דדמי לס״ת שנשרף, הוא דוקא למי שעומד בשעת יציאת הנשמה, אבל היכא שלא עמד בשעת יציאת נשמה, אף דהמת מוטל עתה לפניו, אין לקרוע כלל. ואם איתא, דעל ס״ת חייב לקרוע אפילו מי שלא היה בשעת עלם הקלקלה, רק שראה אח״כ את תולאותיה על ספר התורה, — א״כ ה״ה נמי לכל הרואה מת מישראל, אפילו שאינו כשר, היה לנו לחייבו בקריעה, אף שלא עמד בשעת עלם המיתה; דהא כיון דמדמינן לס״ת, הרי ברור, דלכל מילי מדמינן לי׳. אלא מדלא קי״ל כן גבי מת, ש״מ, דבאופן כזה אין חיוב קריעה גם גבי ס״ת. ואם הדין כך לענין שרפה בזרוע, ק״ו ב״ב של ק״ו לענין אונס נפילת ס״ת: ודאי, דלא יתכן להעלות על הדעת, שיתחייב בתענית גם מי שראה את ספר התורה, בהיותו כבר מוטל על הארץ, ומקרה האסון נודע לו רק מפי השמועה בלבד. —

זולת זאת, נראה לחדש טעם להמנהג, מהא דאמרינן ב„שבת״ (ל״ב, א׳), דעמי־הארצות נענשים בעונש מיתה, ר״ל, „על שקורין לארון הקודש: ארנא״. נמצינו לומדים מזה, דאם אפילו המזלזל רק את כלי תשמישו של ס״ת, ואפילו זלזול כל־דהוא, ואפילו רק ע״י עקימת שפתים בלבד, בלי שום כונת מרד; מ״מ הוה מעשה, לעונש כך, — המזלזל בכבוד ספר התורה עצמו זלזול גדול באמצעות פעולה ממשית, כשנגנת ההפלה לארץ, שהתקלה באה רק מצד חסרון כובד ראש ופחד וזהירות, הנחוצים בעת החזקת ס״ת (כמכש״כ מהמבואר בשו״ע יו״ד, רים כ״ רפ״ב), דהוי קרוב לפשיעה: עאכו״כ!:

לפיכך אפשר שפיר לאים, דעונש שגגה כזו, העולה זדון, יחול גם על כל הנמצאים באותו מעמד, משום דעליהם נמי היה מוטל לעכב, שלא ימשך טלטול ספר התורה לאיש העלול להחזיקו בקלות ראש (עי׳ בדברי ספר החינוך סוף פ׳ „נשא״). וגם שהיה להם לשים לב ולהשגיח, לבלתי יארע שום מכשול בשעת הטלטול. לכן מוטלת התענית על כל הגורמים, אם מעט ואם הרבה, לאותה התקלה; בכדי לבטל גזר עונשם הקשה, ר״ל:

נמשך מזה, דממילא הרי יוצאים מכללם מי שבאו בעת היות כבר ספר התורה מוטל על הקרקע, שאין עליהם שמץ עונש, אחרי היותם רחוקים גם מגרם כל־שהוא:

נוסף לזה, שבנד״ד נמצא ספר התורה מוטל על האצטבא שלפני ארון הקודש; א״כ יש לומר, דאיננה דומה כלל לקרקע, וכדעת הרמ״ז, שהביא בעקרי הד״ט (חיו״ד, סכ״ו, אות כ״ה). ובטעמא דמלתא נראה, דאף שדרך ללכת עליה כמו על הקרקע (דמה״ט אסרו המהרי״ל בסוף לקוטיו ואחריו הרמ״א בסי׳ רפ״ב, ס״ז, להניח עליה ס״ת לכתחלה), מ״מ נעלה ערכה הרבה מקרקע ביהכ״נ או ביהמ״ד, משום דהקרקע עשויה להליכה אפילו כזו, שאינה לצורך גוף התפלה, כמו לאכול ולשתות ולישון שם, בהיות הדבר לצורך ביהכ״נ או לצורך איזו מצוה אחרת; ואפילו גם להליכה של חול לגמרי, כגון לכנס לביהכ״נ לקרוא לחברו (ע״י מה שיקרא מקודם איזה פסוק או שישנה מעט קודם לאתו), כדשרינן לכל זה בשו״ע או״ח (סי׳ קנ״א, ס״א וס״ד); לא כן אותה האצטבא איננה עשויה לשום הליכות חול ולשום צורך אחר, בלתי אם להשמיש קדושה, דהיינו לעלות עליה בשביל הוצאת והכנסת ספרי התורה. לכן, כיון דכל הליכה שעליה היא רק בשביל כבוד ספר התורה, ודאי, דלא תחשב למקום בזוי, לשבת הליכה כזו:

ונראה להביא ראיה לסברא זו מהא דאיתא בירושלמי ד„סוטה״ (פ״ג, ה״ג), דבאם שקודם שנמחקה המגילה אמרה הסוטה: „איני טמאה״,

הרי „מגילה נגנזת תחת לירו **) של היכל", ר"ל: של אחת מדלחות ההיכל (וכמו שפירשו הקה"ע והפנ"מ). ופשוט הוא, דהיינו תחת ליר התחתון (כמו „תחת הליר" דאיתא במס׳ „כלים" פי"א, מ"ב; יעו"ש בפירושי הר"מ והר"ב), שהוא יסובב בתוך החקק שבמפתן (עי׳ בפירש"י „מלכים-א" ו׳, ל"ד, וכמג"א סי׳ ש"ג, ס"ק ט׳). והנה, תמוה מאד, איך התירו לגנוז על המפתן, שדורכין עליו, וגם שהוא שטח אחד עם הרצפה, העשויה להליכה על פני כולה מסביב? הא לכו"ע אסור להניח כתה"ק על הקרקע, כדפשיטא להגמרא ב„מנחות" (ל"ב, ב׳), וכמו שפסקו בספר האשכול (ריש סי׳ י"ח) וכהרמ"א הנ"ל, ואיך נבוא אנן לבזות כל כך את המגילה, באמלעות הגניזה גופא, שכולה אינה באה אלא בשביל השמירה מבזיון (עי׳ ברש"י ריש מתניתין ד„סוטה" ד"כ, ע"א)?! ואפילו אי נימא כהרמב"ם, והר"ב (בפירוש המשנה ד„כלים" הנ"ל), והרלב"ג, והמצודות (ב„מלכים-א" ז׳, כ׳), שאותו הליר היה מסבב בתוך פותה (דהיינו כמו כוס קטנה של מתכות, הקבורה בקרקע המפתן); ולכן, כיון דהמגילה נגנזת תחת הליר בתוך הפותה שלו, הרי הוא כאלו נתנה בתוך כלי, המפסיק בינה לקרקע, דבכה"ג הא שריא ההנחה על גבי קרקע, וכמש"פ התשב"ץ, שהביאו הל"ל החדש בפס"ד לאו"ח (ס׳ מ"ג) והמג"א (שם, ס"ק י"ג) אליבא דרש"י (עי׳ בספר משנה ברורה ב„ביאור הלכה" סוף הסימן הנ"ל), — מ"מ אכתי הקושיא במקומה עומדת: דהא נקטינן במשנה ד„כלים" הנ"ל לענין הפותה, דכיון שנעשתה רק להשתמש בקרקע, אין לה תורת כלי כלל, משום דבטלה להקרקע; וא"כ הרי חשובה המגילה כמונחת על הרצפה ממש!

אלא על כרחך לריך לומר, דטעם ההיתר הוא, משום, דכיון שהכהנים מוזהרים, שלא לכנס להיכל שלא בשעת עבודה או שלא ללורך השתחואה (עי׳ ברמב"ם פ"ב מהל׳ ביאת המקדש, ה"ב וה"ד, ובכ"מ ובמל"מ, שם), לכן הליכה בקודש כזו, שאין הכהן מליג רגלו על מפתן הבית בשביל שום ענין אחר, זולתי ללורך קדושת העבודה וההשתחואה, ודאי, דלא יתכן, שהיא תמעיט מעלת הרלפה, עד שההנחה עליה תחשב בזיון לכתבי הקודש. —

יוצא לן מכל מה שנתבאר, דבנד"ד אין מקום כלל להחמיר בהלרכת תענית למי שלא ראה עלם הנפילה.

חלק יורה דעה.

סימן ח.

שנשחט הרוב, מ"מ אסור העוף, מטעם שהייה במיעוט בתרא׳:

ע"ד שאלתכם ב„נדון עוף, שנשחט בו חלק מהושט לבדו, ומהיות השוחט מסופק, אם שחט רוב הנראה לעינים, הגיש את העוף לפני המורה, שנמצא באותו מעמד בבית-המטבחיים. והנה, בבוא המורה למדוד את התך השחיטה, לא חשש להא שהעוף היה הי עדיין היות מרובה לפניו ויחתוך את הושט למעלה ממקום ההתך הראשון חתך שלם וגם למטה ממנו התך שלם, בכדי שיקח את הושט על אצבעו לבדוק: אם שחט השוחט רוב הנראה לעינים: אולם השוחט הרעיש על מעשה המורה ועשה כמריחה את כל שכונת החרדים, אשר כפרבר וויליאמסבערג בברוקלין, בטענתו, שאף שאחרי אותה הבדיקה נמצא,

הנה, עלם דין זה במחלוקת שנוי בין עמודי ההוראה: רש"י וסיעתו סוברים, דכל חמש ההלכות, דגמירי לן לפסול גבי שחיטה, שייכות גם במיעוט בתרא דסימנים; והרמב"ם וסיעתו שוללים לגמרי שייכות כזו; אולם הריב"ש סובר גבי שהייה, דרסה וחלדה כרש"י וגבי הגרמה ועיקור כהרמב"ם (עי׳ ברא"ש פ"ק ד„חולין", ס"ס כ"ד, ופ"ב סי׳ ו׳, ובפסקיו בפ"ב, שם).

והנה, לדינא הכריע מרן, ז"ל, בשו"ע (סי׳ כ"ג, ס"ה וסי׳ כ"ד, סעיפי י׳, י"ב, ט"ו) כהרמב"ם; אך לענין לכתחלה החמיר, שיש לחוש לדעת הריב"ש. אכן הרמ"א הכריע בכל אותם המקומות כרש"י; ואחריו נמשכו כל האחרונים,

כדקי"ל

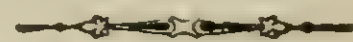
**) עי׳ בשירי קרבן שם ובתוספות ד„סוטה" ריש ד"כ,

כדקי"ל בכל כה"ג לפסוק תמיד כותי' (עי' בהקדמות הפמ"ג ליו"ד, בכללים סי' ו'). זולת זאת, נהוג אצלנו, בני אשכנז, איסור זה מימים עתיקים מאד, עוד בטרם הופיעה הכרעת הרמ"א; כמש"כ הרא"ש (שם), דבאשכנז וצרפת נהגו להחמיר בזה כרש"י:

לפי"ז, בנד"ד, אפילו היה אותו הרב מורה לעדת הספרדים, שנהגו לפסוק בכל מילי כהכרעת מרן הב"י, הא גם בכה"ג, בעשותו בידים שהייה במיעוט בתרא, הרי עשה בזה איסור דלכתחלה גם לפי הכרעת הב"י. וכש"כ עתה, בהיותו באמת אשכנזי וכבודו יחד בקהל אשכנזים, שלהם אסור העוף אף בדיעבד, עפ"י הוראת רש"י, שקבלו עליהם מכבר,— דודאי העביר את הדרך, בבואו להאכילם במזיד דבר האסור להם, מצד שתי הרעות שעשה, שהן שהייה וגם עיקור דסכין פגום במיעוט בתרא; וכמו שפסקו הב"ח בקו"א (סי' כ"ג) והש"ך (שם, ס"ק י"ג), והפמ"ג במש"ז (ס"ק ה'), והשמ"ח (סעיף ה'), ואדמו"ר הזקן, ז"ל, בשו"ע שלו (ס"ק י"ח), והחת"ס בתשובותיו (סי' מ"ב).

ואין להמליץ בנד"ד, מצד שבפעם השנית שחט אחר, ולא השוחט הראשון,— דהרי כבר הכריעו הש"ך (סי' ב', ס"ק כ"ז) והתב"ש (סי' כ"ג, ס"ק י"א), ואדמו"ר, ז"ל, והחת"ס (שם), דאין לחלק בזה כלל. ואף להדרישה המקיל בזה (לפי מה שפירשוהו הב"ח בקו"א והתב"ש: עי' בש"ך הנ"ז),— הרי ודאי, דאינו מקיל אלא לענין דיעבד, אבל קולא לכתחלה לא עלתה על דעתו כלל, וכמבואר בהס' ר' חיים כהן ראפפורט, ז"ל (סו"ס ז').

כן לא יתכן להתיר העוף בדיעבד מיהא על סמך המצאה השבו"י (ח"ב, סי' כ"ד), השולל ענין השהייה במיעוט בתרא, היכא שלא התכוין גבי' לשחיטה, כבנד"ד,— דהרי הוא נגד כל אותם גדולי האחרונים, שנפרטו בסמוך; וכבר השיג עליו הנוב"י (מהד"ת, סי' ב'). ואף אדמו"ר, ז"ל, בשו"ת צ"צ החדש (סי' י"ז), שעשה סמוכין לסברת השבו"י, אפיה"כ קא פסיק נמי, ד,,למעשה אין להקל (היינו אפילו בהפס"מ וכבוד שבת, כדמשמע מסיום התשובה), דהח"ס ורבנו ז"ל והפמ"ג וכל האחרונים מחמירים בזה". ובפרט בנד"ד, שכפי הנראה מהצעת השאלה, לא היה בדבר הפס"מ כלל. ובכן יפה הורה השוחט לאסור העוף.



סימן ט.

ע"ד פקפוק כת"ר על מה שהשו"ב שבמחנו מתעסק בעצמו בקצבות, נגד המנהג, המבואר ברמ"א (סי' י"ח, ס' י"ח); אולם השו"ב טוען, שהוא אינו קונה בשום פעם בעצמו בהמות לשחיטה על אחריותו, רק שאצלכם ישנם הרבה קצבים נכרים, ואת בהמתיהם הוא ששוחט, על אופן, שהטרפות שייכות להם, והכשרות—לו.

הצדק עם השו"ב. דטעם המנהג: מבואר מלשון הרמ"א, שהוא כדי שלא יבוא הטבח להקל ולהכשיר בשביל חמוד הממון,— ממילא, הרי מובן מאליו, דכל המנהג לא נתיסד אלא על האופן, היכא שהוא שוחט ובודק בהמה שלו, דבכה"ג הוא שיש לו מניעת הריוח וגם הפסד, בהטריפו; משא"כ באופן כנד"ד, שבהטריפו, לא יהיה לו שום הפסד וגם יש בידו לשחוט עוד אצל יתר הקצבים הנכרים, עד השיגו בשר כשר, בזה פשיטא, דאין מקום כלל להמנהג. דהרי ודאי, דלא חדשינן לי', שמשום שיתעצל לשוב ולטרוח עוד הפעם בשחיטה ובדיקה, יתיר את האיסור לסבה כזו; וכמבואר בתוספות ,,בכורות" (ריש דכ"ט). וכבר מצינו להפר"ח והשמ"ח (סוף סעיף כ"א), שבאופן כזה סמכו על האי סברא להתיר אפילו לטול שכר רק מהכשרות לבדן, מה שבעצם שייך בזה איסור מדינא,— וכש"כ בנד"ד, שכל עיקרו אינו אלא מצד מנהגא בעלמא.

ובענין מה שכתב כת"ר, דלפי לשון הרמ"א, אסור מצד המנהג אפילו רק לשחוט ולבדוק לעצמו לבד, על אופן שלא למכור לאחרים,— באמת מבואר כך להדיא בהגהות יד אברהם; אולם, לאחר הדקדוק בתוכיות הענין, נראה, שבזאת לא עלה על דעת הרמ"א מעולם.

דהנה ברמ"א מבואר, דמחמת דנקטינן, שאסור לטבח לטול שכר בעד הכשרות לבדן, ,,שלא יבוא להקל ולהכשיר, כדי לקבל שכרו, לכן נהגו בקצת מקומות, שאין אדם שוחט ובודק לעצמו". הרי, מדרישא מיירי בטבח השוחט בשכר לאחרים, ממילא, הסיפא, דעלה קא הדרא בלשון ,,ולכן נהגו", סתמה כפירושה, דאיירי נמי בטבח כזה, שהוא מוכר טביחתו לאחרים (וכמו שפירשוהו בבה"י ובשמ"ח, ובקו"א לשו"ע אדמו"ר, ז"ל, ובס' תורה אור ודרך חיים. והיינו באופן המבואר במקור הענין, שהוא בתשובת הריב"ש סי' ת"ק). דאי ס"ד, שהסיפא באה לחדש חומרא נפרזה, שלא נזכרה מקודם אפילו ברמיזה בעלמא, הוה לי' להרמ"א לפרש דבריו, ולכה"פ הוה לי' לכתוב בלשון כזו: ,,ולכן נהגו כו', שאין אדם שוחט ובודק אפילו לעצמו בלבד". אלא ודאי, דלא כוון מעולם הרמ"א להשמיענו דבר כזה, שהוא נגד סגנון ענינו, וביותר הוא נגד השכל בתכלית, שיתיסד באיזה מקום מנהג מוזר כזה, אחרי שאין אנו חושדים שום אדם מישראל, הבלתי

ידוע

ידוע ליוצא מגדרו, שיאכל בעצמו טרפות, וכמש"כ הש"ך בס"ק ל"א והמהרמ"ל ב"אילן" (סוף דמ"ד); וגם בכלל לא יתכן למנוע את האיש השורר בביתו מהנאמנות לעצמו, כמו שהסבירו שפיר בתשו' חו"י (ריש סי' קכ"א) ובקו"א לשו"ע אדמו"ר; ותו, הרי בכל מקום ובכל זמן באים ומטפחים על פנינו מעשי כל יום, בשו"ב חסידים ואנשי מעשה שוחטים בהמה או עוף לצרכי ביתם לבדם, ומעולם לא רפרף אדם על זה. לפיכך דברי היד אברהם, שפירש דעת הרמ"א עפ"י האופן המוזר הזה, מרפסן איגרי, במכה"כ. ואף שהוא הבריח כזאת, מצד דהם איתא, דהרמ"א איירי ממכירה לאחרים, אם כן איך תלה האיסור במנהגא בעלמא, בעת דנקטינן להדיא לקמן בשו"ע (סו"ס ס"ה) כהרמב"ם, דמדינא אסור לקנות בשר ממי שלא נתחזק אצלנו בכשרותו, — אולם הרי כבר פירשו במש"ז ובשמ"ח ובקו"א להשו"ע הנ"ל את הרמ"א כפשוטו, דמיירי כאן ממי שהוא מוחזק בכשרות, דגבי' הוא דאינו אלא מטעם מנהגא. והכי מוכח להדיא מרהיטת לשון הרמ"א: דהרי הוא קאי על דין הריב"ש והמחבר, שהשוחט צריך לטול שכרו בשוה מן הטרפות כמו מן הכשרות, שהוא נובע ממאי דאיתא הכי ב"בכורות" (כ"ט, א') גבי אילא ביבנה, הא בהיה חשיד מפורסם; ועל זה הוא דקאמר: "ולכן נהגו כו'", — ממילא, הרי מללו בפתיו ברור, שהמנהג ישתרע אפילו על האיש המוחזק בכשרותו בדרך ההפלגה. נמצא, הא דסיים היד אברהם, דגבי מוחזק בכשרות "אפילו מנהגא (הנ"ל) ליכא", אין אלו אלא דברי נביאות, המתנגדים לעדותו של מאורנו הרמ"א, ז"ל.

סימן י.

ע"ד שאלתו בנדון בן, האוכל ארוחתו לאחר ההתונה אצל אביו השו"ב והתחיל להתעסק בקצבות: אם רשאי אביו לשחוט ולבדוק אצלו?

הנה, הגם דלפי המנהג, המבואר ברמ"א (סי' י"ח, ס' י"ח), אין אדם רשאי לשחוט ולבדוק לעצמו בכדי למכור לאחרים; מ"מ לשחוט ולבדוק לקרוביו הקצבים, ודאי, דבזה אין שום חשש, אפילו מצד המנהג. דהרי גדולה מזו מצינו בשו"ת חו"י (סי' קכ"א), שפסק להדיא (עפ"י הא דנקטינן בספ"ב ד"יבמות": "וכולן מותרות לבניהם או לאחיהם"), דאפילו בכור, שמדינא אסור לחכם מומחה לראותו לעצמו, מ"מ קא שרי לי' לראותו לקרוביו. אולם כת"ר שדא נרגא בנד"ד, דשאני בן הסמוך על שולחן אביו, מטעם, דהרי מבואר בחו"מ (סי' ע"ר, ס"ב), דכל הריוח שירויח הרי הוא לאב; א"כ, אע"ג שבאמת לוקח בנד"ד הבן את הריוח מהקצבות לעצמו, מיהו, כיון שעפ"י ד"ת הרי הוא שייך להאב, שיכול לזכות בו בכל עת שירצה, הוה ממילא האי שוחט כמרויח בעצמו מקצבות. לפיכך לא מצא כת"ר עצה אחרת, זולתי, שהאב יסתלק לגמרי מכל הריוח, במחלו אותו מפורש להבן.

אך לפענ"ד, אין אנו זקוקים כלל לאיפוש עצות. דנראה, שיש לחלק בין בן הסמוך על שולחן אביו קודם חתונתו לבין הסמוך על שולחן אביו לאחריה. והיינו, עפ"י מש"כ הסמ"ע (שם, ס"ק ב'), דהטעם דמציאת וריוח בנו ובתו הגדולים הסמוכים על שולחנו הם שלו, הוא משום "שכך הי' נראה ישר לחכמים לשלם הטוב לעושה עמו טוב, שמזין אותו, אעפ"י שאינו חייב לפרנסו כי אם עד ו' שנים. משא"כ אחים, המפרנסין אחיותיהן אחר מיתת אביהם, דמחויבים לפרנסן (מצד תנאי כתובת אביהם), משו"ה מציאתן לעצמן, וכמש"כ הטור והמחבר באה"ע סי' קי"ב, ס"ב". לפי זה, כיון דקי"ל, דאדם, המקבל עליו לזון את חברו, הרי הוא מחויב עפ"י דין לקיים הדבר, כדנקטינן בשו"ע חו"מ (סי' ס', ס"ב), — אם כן, אחרי שהמנהג אצלנו, שקודם החתונה מתחייב האב בשטר ה"תנאים" "להחזיק את הזוג על שולחנו" איזה משך, תו הדרי נמי להבן כל המציאות והריוח המזדמנים לו; דהא כל עיקר תקנת הזיכוי להאב הרי לא נתתקנה אלא היכא שאין האב מחויב במזונות הבן, אבל לא במקום שהוא מחויב בהן מהדין, דזיל בתר טעמא; וכדנקטינן להדיא בנדון המקבל עליו לזון את בת אשתו (אה"ע סי' קי"ד, ס"ב). ועי' בב"י אה"ע (סו"ס פ') בשם תשובת הריב"ש.

ובכן בנד"ד, שכפי הידוע לי, סמוך כעת הבן על שולחן אביו בשנים הראשונות שאחרי חתונתו, עפ"י התחייבות אביו בשטר התנאים; וגם הבן נוטל לעצמו את כל מה שמרויח בעסקיו, — שפיר דמי להאב לשחוט ולבדוק אצלו, בהתעסקו בקצבות.

בכל זאת, למעשה אינני מקיל בזה, אם לא באופן, שכל ריאה, שתהיה בה איזו ריעותא הצריכה בדיקה, הן מצד סרכות או שארי פרטים

לא יסמוך אז השו״ב על עצמו לבד, אלא שעליו להביאה לפני כת״ר; כי בעתים הללו, שרבו וגם נשאו ראש דוברי עתק ומלשני בסתר, מחויב השו״ב להאמין ביותר להתרחק בתכלית הריחוק מלזות שפתים, השלובה עם חלול השם, וד״ל:—

ובדבר פלפולו, ההכרח להאריך, כדי שיתברר ויתלבן הענין.

בנדון נאמנות עד אחד באיסורין מבוארות לן שתי שיטות: שטת התוספות ב„גיטין" (ד״ב, ע״ב, בד״ה „עד" הראשון) והרא״ש כש (פ״ה, ס״ח, או״ד), דכל אדם שאינו חשוד נאמן באיסורין על שלו, אפילו היכא דאיתחזק איסורא, כל זמן שיש בידו לתקנו; ושטת הרשב״א בחדושי „יבמות" (פ״ח, א׳), דע״א נאמן אפילו בדאיכא תרתי לגריעותא: איתחזק איסורא וגם אין ביד העד לתקנו. וכמו שהעתיק נמי בשמו הנ״י בריש פ׳ „האשה רבה", סוד״ה „וזו היא", יעו״ש.

אולם דעת הר״ש (ספ״ב ד„נגעים") משמעת, לכאורה, דאפילו היכא שיש בידו של אדם לתקן, אינו נאמן על שלו גבי איתחזק איסורא; מדאוקי שם, דהא דקאמר ב„עירובין" (ס״ג, א׳), דלורבא מרבנן חזי סכין של שחיטה לנפשי׳, אפילו במקום דאיכא חכם העיר, היינו רק בדלא איתחזק איסורא, אבל לא היכא דאיתחזק,— הרי דאף שהסכין הוא בידו של הצורבא מרבנן לתקנו, אעפי״כ לא מהני מידי גבי איתחזק איסורא. והכי נקטי׳ באמת בדעת הר״ש הדברי חמודות (ס״פ „עד כמה") והבה״י (שהביא התב״ש סי׳ י״ח, ס״ק ל״ט).

אכן כזאת לא יתכן להעלות על הדעת כלל, שהר״ש יסבור כך, בהיות שבזה הרי יתנגד בתכלית להא ד„יבמות" (דפ״ח, א׳) ולהא, דאיהו גופי׳ קא שקיל וטרי בי׳ הכא מ„בכורות" (ל״א, א). לפיכך היטיב ההב״ש (שם) לכתוב, דגם הר״ש לא מיירי אלא היכא שאין ביד העד לתקן, אבל בדבר שיש בידו לתקנו שפיר נאמן גם להר״ש, כמו לכל הנך רבוותא דלעיל. והא דהוזקק הר״ש גבי סכין להטעם, דאין לו חזקת איסור,— מתבאר מתוך דברי ההב״ש בבכ״ש (על „בכורות"), דהוא משום דסכין של שחיטה לא הוה לפעמים בידו של אדם לתקן, כגון ביו״ט, דאסור להשחיזו, ואפיה״כ קא שרי לצורבא מרבנן לבדקו גם אז בשביל עצמו; לכן בכה״ג הוא דאנו נזקקין לטעמא דלא איתחזק איסורא, ובהכי הוא דמיירי הר״ש *).

איברא, גוף הירולו של הבכ״ש אינו מחוור כלל, דמלבד מה שהוא דחוק מאד לפרש, דהר״ש; ששתם דבריו בנדון הסכין, מיירי רק לענין יו״ט לחוד, הנה גם עצם יסוד הסברא הוא רעוע מאד, דהא כיון דהיה בידו להשחיז את הסכין כדבעי קודם יו״ט, הרי שפיר מיקרי נמי „יש בידו לתקן"; כדמוכח להדיא מהא דקאמר שם ב„בכורות", דרואה את מעשרותיו, משום „דאי בעי שדי בי׳ מומא בכולי׳ עדרי" „קודם שיעשר" (כמו שפירש״י); דאף דהשתא קא אסיר לי׳ להטיל מום בבהמת המעשר, דממילא הרי אין בידו לתקן השתא, מ״מ כיון דמעיקרא מיהת היה בידו לתקן, לא שני לן בהכי. וכן מפורש בתוספות ד„גיטין" הנ״ל לענין שחיטה.

לכן נראה, דהר״ש קאי בשטת הרמב״ם והסמ״ג והכלבו (שהביא הש״ך בסי׳ י״ח, ס״ק כ״ח), דסברי, דהא דצריך להראות הסכין לחכם, הוא לא רק מפני הכבוד לבדו, כרש״י וסיעתו, אלא שהוא נמי מטעם חשש איסורא: שמא לא ירגיש הבודק יפה בפגימה, והחכם לרוחב דעתו ירגיש; וכמו שהסביר טעמם הפלתי (ס״ק ו׳), דהוא משום דכיון שמתחלל כבוד החכם, באם שלא יובא לפניו הסכין לבדיקה, חיישינן, שמא לא מסתייעא לי׳ מלתא להבודק להרגיש כראוי, כהא דחיישינן בכה״ג גבי מורה הלכה בפני רבו. ממילא, הרי אין ביד הבודק, אפילו בהיותו אומן נפלא בהעמדת הסכין, לתקנו מהפגימה, הבלתי מורגשת אצלו; דלתקן הרי יכול רק מי שהוא מבחין בין טוב לרע, אבל מי שאינו מרגיש בטיב חלקת הסכין, הן לא תשיג ידו לעולם לתקנו, אם לא על דרך ההזדמנות בעלמא, כסומא בארובה. והנה, גבי צורבא מרבנן, נהי דלאחרים לא מצי חזי סכין של שחיטה (כדאיתא ב„עירובין", שם), מדהוי חלול כבוד החכם, הגדול ממנו באותה העיר, מיהו לנפשי׳ מצי חזי, משום דכיון שבעצמו הרי הוא ג״כ בר אוריין, לא מתחלל כבוד החכם, באם שאיש כמוהו יסמוך על עצמו לצרכו, דממילא מסולק כאן מאליו גם החשש דלא תסתייעא מלתא. אכן כל זה אינו אלא בדליכא חזקת איסורא בהאי סכינא, דבכה״ג אין כאן בעצם שום הוראה; אבל בשנתחזק בפגום, ובא האי צורבא מרבנן להוציאו מחזקה זו, הר״ז דומה שפיר להוראה, המוציאה מאיסור להיתר, לכן לינו רשאי בכה״ג למיעבד עובדא אפילו גברא דכוותי׳. דמאי דמיבעי לי׳ להרא״ש (ב„עירובין" פ״ו, סי׳ ב׳) מיפשט פשיטא לי׳ להר״ש, דדוקא ראית הסכין, שאין בה שום הוראה, שרו רז״ל לצורבא מרבנן בשביל עצמו, אבל להורות ודאי אסור לו אפילו לעצמו במקום רבו; וכמו שנוטה לזה גם דעת הרא״ש גופי׳, והכי החליטו

לפסוק

*) עי׳ ב„בינת אדם" (שער או״ה, ס״ב), שהשיג בחנם על התב״ש, בטעותו בכוונתו, במכה״ר, מפני שלא ראה דבריו שב„בכ״ש",

לפסוק השו"ע (סי' רמ"ב, ס' י"ב). נמצא, דגבי סכין, שנתחזק באיסור, הדר דינא דאורייתא מדרבנן לדינא דסתם כל אדם, דהיכא דאיכא חכם העיר חיישינן, שמא לא תסתייעא לי' מלתא להרגיש בפגימות, דממילא מיקרי זה „אין בידו לתקן", והוויין כאן תרתי לגריעותא.

איך שיהיה, זה ברור, שהר"ש אינו מחולק עם התוספות והרא"ש, דגם לדידי' ודאי, דאדם נאמן בשלו, אפילו היכא דאיתחזק איסורא, כל זמן שיש בידו לתקנו.

והנה, אהא דמשמע מהרמ"א (סי' י"ח, ס' י"ח), דמדינא מותר לאדם להיות שוחט ובודק לעצמו, הקשה הט"ז, דהרי זה יתנגד למתניתין ד„נגעים", דנקטינן התם, ש„כל הבכורות אדם רואה חוץ מבכורות עצמו". והעולה מתירוצו הוא, דבבדיקת הריאה, הגם דהכא אין בידו לתקן, נאמן מיהת, מטעם דהא לא איתחזק איסורא; ובשחיטה, אף דגבה איתחזק איסורא, נאמן, מטעם דיש בידו לתקן בשעת השחיטה, דהרי רוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם (עי' במשב"ז ס"ק ט"ו).

אולם דברי הט"ז תמוהים, דהא מ„בכורות" אין כאן התחלת קושיא: ראשית, דְּמִדְּפָרְטָה המשנה רק נגעים ונדרים ובכורות, משמע מזה, דזולת אלה הפרטים, אדם נאמן להורות לעצמו, וכמו שדקדקו התוספות ב„נדה" (ד"כ, ע"ב, בד"ה „כל יומא") **); ועוד, אי לבכור מדמינן כל מידי דאיסורא, א"כ לא יהא אדם נאמן על שלו, אפילו בתרתי למעליותא: בלא איתחזק איסורא וגם בשיש בידו לתקן; דהא המשנה כללה „כל הבכורות". דממילא, הרי נכנס בזה גם הבכור, שנולד מהבטן במומו או שהוא ספק מהבטן, דבכה"ג לא איתחזק גבי' איסורא (ויפה נסתייע לזה כת"ר מהא דרב קטינא ורב נחמן ב„בכורות" דל"ה, ע"ב, דאיפלגי רק בספק בכור בי ישראל, אבל בי כהן הרי פשיטא לכו"ע, דאין הכהן נאמן אפילו על מום כזה, אף דלא איתחזק כאן איסורא); וגם הרי נכנס בזה בכור הנולד מבהמת כהן, דאז הרי יש בידו לתקן, דענין אין בידו לתקן שייך רק גבי בכור, שהישראל נותנו לכהן, אבל מבהמת עצמו הרי היה בידו לתקן ע"י הפקעת הבכורה באמצעות מכירת המבכרת לנכרי או שהיה בידו להטיל מום בהבכור קודם יציאתו לאויר העולם (שמותר לעשות כך בזה"ז, כדרב יהודה שם, דל"ה, ע"א). נמצא, דבספק בכור מהבטן בבהמת כהן או בשנולד ממנה במומו, דבכה"ג הוי לא איתחזק איסורא וגם יש בידו לתקן, אפיה"כ משמע מסתימת המשנה, שרז"ל תקנו, דאפילו בכורות עצמו כאלו אין הכהן נאמן לראות. ואם איתא, דנדמה כל האיסורין לבכורות, הרי עדיין לא תירץ הט"ז כלום, דאכתי קשה: מדוע נאמן אדם על השחיטה ועל הבדיקה כשהן לעצמו — מאי שנא מבכור, דגם תרתי למעליותא לא מהניין מידי גבי'? אע"כ לומר, דשאני בכור מכל האיסורין, וכמש"כ אדמו"ר ז"ל (בקו"א להשו"ע שלו, סק"י), דהוא משום דמעלה עשו בקדשים; והוכיח כזאת מהא דלענין התרת בכורות בעינן דוקא רשות מנשיא שבא"י, דהיינו על כרחך משום דמעלה עשו בקדשים, א"כ ישתרע הטעם הזה גם על הך, דאין אדם נאמן לראות בכור לעצמו.

אך מה שחרדו את כל החרדה לעשות מעלה כזו גבי בכור — י"ל, דהוא משום שיש טורח גדול לטפל בו, כמש"כ הטור טעם זה בסי' שי"ד לענין מה שהכהנים חשודים על הטלת מומים; לפיכך היכא דלא שייכה סברת „טפולו מרובה", מסתלקת שם נמי סברת „מעלה עשו בקדשים"; והיינו שישראלים, שאין טפול הבכור עליהם, לא חשידי אמומי ***). ולהיפך, גבי חולין, נאמן כל אדם על שלו אפילו במקום ששייך טפול וטורח מרובה ואפילו באיתחזק איסורא, כל היכא שיש בידו לתקן: וכמש"כ הר"ן בריש „חולין", דניקור החוטין והחלב נקרא „טרחה מרובה", ואעפי"כ נאמנות גם נשים על זה. הגם דטורח טפול הבכור הוא יותר גדול מטורח ניקור החוטין והחלב, — מ"מ, אם היה שייך לתקן, שבמקום טורח גדול מאד לא יהא אדם נאמן אפילו גבי חולין, לא היו חכמים נותנים דבריהם לשיעורין, והיו מכיילים כללא, השולל את הנאמנות מכל אדם בכל מקום שישנה שם טרחה מרובה לעשות כהורה, אף בשאיננה דומָה בהכלית לטרחת טפול הבכור. אלא לאו ש"מ, דעיקר סברת „טרחה מרובה" הוא רק משום דמעלה עשו בקדשים. ובהכי ניחא שפיר הא

**) עי' באליהו רבא על משנה זו.

***) לפי"ז צ"ל, דדין ד„כל הבכורות אדם רואה, חוץ משל עצמו" אתמר רק לגבי כהן (וכמו שדקדק רש"י לפרש הכי בסוגית „בכורות", בד"ה „חוץ" ובד"ה «אלא בתלתא»); אבל ישראל, שיש לו ספק בכור, דפטור אז מלתתו לכהן, אלא שהוא אוכלו כשיומם, מותר לו לראות בעצמו המום, היכא שכהן מחויב לקבלו, כשרוצה לתתו לו, דכיון דאין טפולו עליו לא חשיד מידי. אם לא באותו האופן, המבואר ברמ"א (סי' ש"ו, ס"ד), שהכהן אינו מחויב אז לקבלו, שם, כיון דטפולו על הישראל, הדר דינו ככהן, לענין שלילת הנאמנות, כדברי הט"ז (סו"ס שי"ד).

הא דקא פרטה הברייתא בסוגית „בכורות" הנ"ל קדשים ומעשרות וטהרות, דעלייהו האמינו לאדם, ולא כללה בקצרה: „ובכל האיסורין אדם רואה לעצמו",— משום דבאיסורי חולין הוה האי דינא מלתא דפשיטא, אלא דבא לאשמעינן, דרק גבי בכור לחוד עשו מעלה זו, משום דגבי' מצורפת נמי סברת „טיפולו מרובה"; אבל לא בשאר קדשים ומעשרות וטהרות, אף שבהם נמי איכא מעלה קדושה, מ"מ כיון דגבייהו ליכא ענין טיפול מרובה, הר"ז דומים לחולין, שאדם נאמן בהו על שלו, באם שבידו לתקן.

הרי יוצא מזה, שאך לחנם טרח כת"ר להוכיח, דהטעם שהאמינו בבכור הוא משום דטיפולו מרובה, ולא כמש"כ אדמו"ר, דהוא משום דמעלה עשו בקדשים,— דבאמת שני הטעמים הללו תלויים זה בזה, עד כי היו לאחדים בידי אדמו"ר, ז"ל; אך כת"ר הוא שהפריד בין הדבקים, ובהפליגו בדרכו לשלול ה„מעלה מהקדשים", רכש לעצמו מבלי משים המעלה להשיג על הגאון הקדוש אדמו"ר, נ"ע (שאנשים כמונו רחוקים ממנה בתכלית, כדברי הצ"צ החדש, חיו"ד, סי' ק"ב).

בהקדם כל הנ"ל הננו רואים בעליל, דשפיר השיג אדמו"ר על הט"ז, אשר קושיתו כאן ובסי' שי"ב היא רק מההיא ד„כל הבכורות כו'",— כי אין הנדון דבכור דומה לראיה. ותו קא פליג (בדבריו שם במאמר המוסגר, המתחיל „ולענ"ד") גם על עצם הענין, שחדש הט"ז, דאין השוחט לעצמו נאמן להורות בנדון השחיטה, מצד דהוי איתחזק איסורא וגם אין בידו לתקן; כי אדמו"ר סובר, דאפילו גבי שחיטה, כיון דהרי בהמה לפניך ויש ספק, אם היא מותרת או אסורה, ממילא, הרי היא דומה בזה לתכונת רוב שארי הוראות או"ה, ולפיכך אינה נכנסת ג"כ לסוג „איתחזק איסורא". וכן מבוארת סברא זו בבכ"ס (שם) לענין טהרות.

מכאן תשובה להשגת כת"ר על אדמו"ר, ז"ל — כי אדמו"ר לא על התוס' ד„בכורות" (ל"ה, א', בד"ה „דהא") ולא על הר"ש ד„נגעים" (הנ"ל) תלונתו, דהם הקשו בשפיר מתרומה טמאה, דלא חזיא לי' בימי טומאתו, ולא מבכור; אבל על הט"ז, שכל קושיתו היא רק מבכור, היטיב אדמו"ר לפרוך, דהרי בכור שאני מכל האיסורין. ולפיכך הוצרך להסביר החילוק בין ענין ההוראה בשלו, דלא ילפינן מבכור, ובין ענין קבלת שכר מכשרות לחודייהו, דילפינן ממנו, אף שבאמת אינו דומה כלל בתכונתו לשארי איסורים; כמבואר כל זה להמעיין שם, אחרי הדקדוק בדבריו הקדושים.—

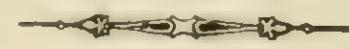
ומה שהקשה כת"ר על הש"ך ס"ק ל"א (שכתב לענין היתר קבלת הכרכשות מהכשרות לחזן, דלא חשדינן את הטבח, שיאכל בעצמו טרפות) מהא דרבב"ח („חולין" דמ"ד, ע"ב), דזבן בשרא לאכילה מההיא פסוקת הגרגרת, שהוא הורה בה בעצמו, דלפי מסקנת הש"ס הי' אסור לו לעשות כך, לולא היה מוכח בתקלא, מפני שיחשדוהו, שמחמת התועלת המגיעה לו, לא הורה כדין ואוכל טרפות!

ודנה. יעיין נא כת"ר ברש"י (שם, בד"ה „משום חשדא"), שכתב מפורש, דהחשד הוא, משום „שנראה כנוטל שכר על הוראתו", שזה אסור מצד עצמו, כדיליף לה ב„בכורות" (כ"ט, א') מקרא (עי' ברש"י שם, בד"ה „מנה"מ"). אדרבה, מכאן הרי מוכח להדיא כהש"ך, דלשמא יאכל בעצמו טרפות לא חשדינן לי' לאדם כשר, וכמש"כ גם המהרש"ל בחדושיו אליבא דרש"י. והיינו דניחא לי' להש"ך מה שנוהגים בקצת מקומות, שהשוחטים לוקחים הכרכשא מהכשרות, מחמת דגבייהו הוה עיקר החשש רק משום שמא אף אם יארע להטבח קלקול בשחיטה, לא יודיע מזה, כדי שלא יפסיד שכרו; וכיון דבזה אינו חשוד אדם כשר, שיאכל בעצמו טרפות, מותר לו לקבל שכר, משום דכיון שהוא מקבל שכר בעד טרחתו ואומנתו, ולא בעד הוראתו, לא שייך כאן ענין „מה אני בחנם כו'". לא כן גבי מורה הוראות, כההיא דרבב"ח, אף דאינו חשוד, חלילה, באכילת טרפות בשביל תועלתו הפרטית, מיהו הרי עצם קבלת שכר הוראה אסורה, אפילו בהיותה קצובה. מכשרות ומטרפות בשוה.

וכן מסולקת גם קושית כת"ר מעל השמ"ח סעיף כ"א. דהנה כת"ר חושב, שכוונת השמ"ח היא לחלק בין הוראה המפורסמת להוראה הבאה משקול הדעת; ולכן הוא דקשה לכת"ר מהא דרבב"ח לא הורה נמי עפ"י שקול הדעת, אלא ד„סמיך אגמרי'", ואעפי"כ, אי לאו דמתקלא מוכח, לא הוה שרי לי' למזבן בשרא מהוראתו. אולם באמת אין השמ"ח מחלק כלל בין תכונת ההוראות, אלא שמחלק בין מורי הוראות לשוחטים, שאינם מורים שום הוראה, אשר עליהם אין שום חשד אחר, זולתי, שאף אם יקלקלו, או יעשו בהשחיטה איזה קלקול אחר, שהוא פסול לאיסור, עד שאינו כלל בגדר שאלה, אעפי"כ יאכילו איסור בזדון, מצד חמוד שכרם; וכגון דא לא חשידי גבי הנאה מועטת. משא"כ מורי הוראות, שעליהם יבוא כל דבר ספק, שממילא צריך המורה לשקול את הדין

במאזני שכלו; שם חיישינן, שמא יעור השחד עיני החכם, עד שיטעה בהוראתו. לפיכך יקנס בסוג זה אפילו רבב״ח, דאף אי סמך אגמרי׳, הרי אכתי נכללת הכרעה כזו בכלל הוראה. והיינו דקאמר התב״ש בלשונו: „וכן ההיא ד„חולין״ (הא דרבב״ח) איירי במורה הוראות״.

אמנם, בגוף הדין נטה התב״ש מדברי רש״י הנ״ל, שהביאם בריש הענין: דלהתב״ש, חשדינן את המורה, שבשבת תאוד השכר, בקחתו רק מהכשרות, יטעה בהכרעת שכלו להתיר איסורא בדבר שילטרך בעצמו לאכלו; ולפי דברי רש״י, לא חשיד בהא המורה, רק שהדבר אסור מצד עצמו—מצד נטילת שכר בעד הוראה, ולא יותר. כמאן, דלענין מורי הוראות איכא בינייהו לדינא: דלרש״י, אסור להם לקבל שכר אפילו מכשרות ומטרפות בשוה, מצד הדרשה ד„מה אני בחנם כו׳״; ולהתב״ש, כל האיסור הוא רק כשהם מקבלים מכשרות לבדן, אבל — מכשרות ומטרפות בשוה לית לן בה. וכמו שמהבאר להדיא מסוף דבריו שבשמ״ח. ודעתו זו צריכה עיון.



סימן יא.

ע״ד שדרת אווז, שנתעקמה הרבה בשטח שבין חבור האגפיים לגוף לְמטה מהתחלתן.

בתוצאות בדיקת השדרה הנז׳, ששלח לי כת״ר בצירוף מכתבו, נתברר היטב, שלא היה בה שום שבר מעולם, רק — עקמומיות בלבד, וגם החוט היה שלם ויפה. והנה, מצד תשש העדר בקיאות בתכונת שלמות החוט, פשוט הוא להתיר בכה״ג אליבא דכו״ע, דהרי אפילו הלבּ״ש (ה׳ טריפות העלמות, סו״ס ט״ו), המחמיר לשלול מאתנו גם בקיאות כזו, הכריע מיהא לסמוך עליה היכא „שלא היתה השבירה בכח ובנטיה גדולה״. וכש״כ איפוא במקום שלא היתה אלא עקמומיות בעלמא בלא שבירה כלל, וגם העקמומיות הזו היתה למטה ממקום טריפת החוט, לפי הכרעת הב״י בשו״ע ס׳ ל״ב (עי׳ בהשגת הנקה״כ על הט״ז ס״ק ג׳).

ומה שהמליא כת״ר לחוש בנד״ד לנקיבת הריאה, מחמת שנראו לו עוקצים בולטים מהשדרה,— הנה באמת מבוארת כבר חומרא זו בס׳ דעת קדושים (סי׳ נ״ד, ס״ה); אולם לפי בדיקתי, הרי ברור הדבר, שלא היתה שם מציאות שבר, רק שבשבת התעקמות השדרה, חשב כת״ר לעוקצים את קרנות אותן שתי החוליות, שבלטו לפנים יותר מהאחרות, בעת שבאמת אינה מסוגלת לגמרי הריעותא דעוקצין לקרנות כאלו, שהן אינן חדות כלל, ושנוסף לזה הנן מחופות בבשר (עי׳ לב״ש שם, סי׳ י״ג, אות ב׳). ובפרט שההתעקמות הזו מצד עצמה היא דבר המצוי מאד בעופות וניכרת כמעט תמיד שהיא מתולדה, כמו שנוכחתי פעמים רבות מאד מצד הנסיון, וכמו שנתבארו תכונתה וסבתה בתשובת מטה יוסף (שהביא היד אפרים בסי׳ כ״ד).

ובגוף הדין נראה, דחשש נקיבה הריאה, אפילו היכא שבאמת בולטים עוקצים משבירת השדרה, הוא חומרא נפרזה, אפילו גבי עוף. דעד כאן לא החמירו הלבוש והבאים אחריו בנשברה צלע בעוף, אלא משום „שהריאה נחבאת״ בין צלעותיו, באופן שחודיהן שקועים בין חתוכי אונותיה, דלפיכך מחייב השכל, ששבירת הצלע תנקב את הריאה הדבוקה ומהודקה בה,— אבל גבי שדרה, שבה אין הריאה דבוקה כלל, בודאי אין אנו חוששין גם בעוף לשמא נקבה הריאה מהעוקצים, הבולטים משבירת שדרתו. וכמו שלא החמירו הפוסקים לחשוש לנקיבת הריאה בכל מקום שנשברה צלע הבהמה, אף שהצלעות שבשטח הריאה הנן סמוכות אליה, או בשנשברה בעוף העצם התחתונה של החזה והבטן (ביילינ), אף שהיא נמי סמוכה להריאה ולהדקין, מ״מ, כיון דאין אלו הצלעות והעצם דבוקות לאותם האברים הפנימיים, אין מקום לחשש זה (עי׳ פמ״ג בשפ״ד ס׳ נ״ד, סק״ג, ובלב״ש שם סי׳ י״ב, ס״ב, וסי׳ י״ג, אות ב׳),— כן הוא הדין והוא והטעם נמי לנשברה השדרה בעוף. והיינו שסתמו כל הפוסקים, הראשונים והאחרונים, להכשיר בנשברה השדרה, אם רק לא נפסק החוט, ולא העירו להתנות, שבאם בולטים עוקצים מהשבר, יש לחוש לנקיבת הריאה, לכה״פ, גבי עוף. ואפילו אלה האחרונים, שפרטו בדבריהם מפורש גבי עוף הדין דנשברה שדרתו, הכשירו בפשיטות רק ע״י בדיקת החוט, בלא שום פקפוק יותר (עי׳ בשו״ע אדמו״ר, ז״ל, סי׳ ל״ב, סק״ג, ובפמ״ג, שפ״ד ס״ק ג׳, ובלב״ש שם, סו״ס ט״ו, ובפסקי-דינים-צ״צ, ס״ק ד׳). אלא ודאי, דלא חיישינן לזה כלל. וכמו שפסק להדיא בס׳ זכור לאברהם (ח״ב, יו״ד סי׳ כ״ד), בכתבו: „... דזה דוקא אם נשברו הצלעות, אבל אם נשברה השדרה אין לחוש לנקיבת הריאה. וה״ט, דהריאה אינה שוכבת על השדרה, רק על הצלעות, תליא מכאן ותליא מכאן. וכן נראה, דלא כתבו הפוסקים הנז׳ אלא אם נשבר הצלע, שהוא מקום רבילת הריאה בעוף, שהיא דחוקה שם כו׳ — עי׳ בלשון מהריק״ש בסי׳ נ״ן—, מה שאין זה שייך בשדרה״.

סימן יב.

ע"ד שאלתו, בנדון ריאה, שכת"ר הרגיש בתוכה במשמושו עצם קטנה, אשר כנגדה מלמעלה היה הקרום העליון כמו נקמט קצת; וקלף את הקרום העליון ונפחה, ולא בצבצה; אך לקלוף את הקרום התחתון מעל העצם שתחתיו לא היה יכול, מצד היות הקרום הזה מהודק אליה בחוזק. והנה העצם, לאחר שהוציאה משם, נמצאה, שהיא רכה כסחוס; ובכן, האפשר להתיר הבהמה בעובדא זו, שיש בה הפס"מ?

נראה, שהבהמה אסורה, אפילו בהפס"מ מבלי הבט על מה שלא בצבצה הריאה לאחר שנתנפחה, מטעמים אלו: א) כיון דלא הזכיר כת"ר, שלפי בקיאותו, היה הקמט מתולדה, משמע; דכזאת לא היה ברור לו, — א"כ הרי כבר מבואר ברא"פ (סי' ל"ו, סוס"ק קכ"ב), דדיינינן, שנעשה כך מחמת איזו לקותא. וכך מסתבר, מטעם, דהא תלינן במצוי, והרי ודאי, דמצוי יותר, שריעותא כזו תבוא בסבת חולי, ולא מתולדה, אחרי שאנו רואים בעינינו את רובא דרובא של הריאות הבריאות, שאין עליהן קמטים במקום כזה. והרי זה כש"כ מהך, דאפילו לענין קולא נקטינן ב"חולין" (כ"א, א'), דלפיכך תלינן בשגרונא, משום שהוא שכיח יותר מפסיקת החוט. ובפרט, אחרי שעצמות תכונת קמיטת הקרום (שהיא משונה מענין חסרון מבחוץ, דהחסרון מצטייר בתואר גומא שוה וחלקה, אבל "קמט הוי מה דחזינן, דהעור מקמיט ומתכווץ", כדברי תש' טוטו"ד, מהד"ג, סי' פ"ג) הרי היא מעידה שהיא צלקת ממכה שנתרפאה, כידוע מהמציאות וכמבואר ברש"י ("כתובות" דע"ה, ע"א, בד"ה "צלקת"; שפירשה: "פינדרורא" — צ"ל: "פינדא", דהיינו: "Fente" —, שהוראת מלה צרפתית זו היא: בקיע, חריץ, קמט) וברע"ב (שם פ"ז, סוף מ"ז) ובשו"ע יו"ד (סי' מ"ד, ס"ה). ממילא, לא עדיפא תכונת צלקת כזו מאלו אם נמצא קורט דם כנגד המחט (דבכה"ג הרי אסורה בכל אופן אף בריאה שלמה ובהפסד גדול); דכמו דאמרינן גבי קו"ד, כך יתכן נמי לומר שפיר הכא; "אם אין שם מכה, תכונת צלקת מניין?"; וכפי שמבוארת סברא זו בתש' צ"צ (סי' מ"ט) לענין סרכא שעל הבית"כ מבחוץ כנגד המחט התחובה בו מבפנים, — אף דבאמת אין סרכא בשארי אברים מעידה כלל על נקיבת המחט מעצ"ע, דשפיר אפשר, שתבוא רק מעקיצת המחט במקומה מבפנים, שעלולה להוליד דלקת, אשר גם בהיותה קלה, גוררת אחריה בטבעה התפשטות ליחה על הצד החיצון, שתתקשה אח"כ בתואר סרכא, וכמש"כ הפלתי (סי' מ"א, ס"ק ט'); תחת שהקמיטה, הקולטת בתוכה את כל שטח עובי הקרום, שכנגד המחט בפנימיותו וחיצוניותו, מראה בעליל, שהלקותא שלטה בשלמות בכל עצמות השטח הזה. וזולת זאת, כיון דקמט כזה הרי יֵחָשֵׁב בגדר ריעותא בינונית (עי' בלב"ש סי' ל"ו, ס"ק קמ"ב, ובפת"ב בדיני תר"ל, ס' מ"ו), א"כ, בהצטרפו עם הריעותא דמחט, שלכה"פ אינה פחותה נמי מריעותא בינונית (כיון דמשום לתא דהמחמירים, אנו דנין בריאה, שהמחט נמצאה בתוכה, דין שלמה רק בהפס"מ), הרי בלאה"כ יש להטריף כאן מטעם תר"ל, כלשון הכנה"ג (שהביא הרא"פ בסי' ל"ו, ס"ק רל"ז) לענין סרכא על חיצוניות הריאה כנגד המחט שמבפנים, שכתב, ד"טרפה, משום דדינה כקו"ד או כסרכא היוצאת מתוך הבועה" (דהיינו מטעם תר"ל, דהרי רק גבי מציאות זו אתמר דינא דתר"ל במקורו, המובא מהראב"ד). והרי זה כש"כ מאם יש מראה כשר כנגד המחט שבריאה, שהכנה"ג והפרמ"ג בסו"ס ל"ו הטריפו, אף דיש פוסקים, שאינם מחשבים מראה כזה לריעותא כלל (עי' ברא"פ שם ובדיני תר"ל ס"ק ס"ה).

ב) **אפילו** אם לא היתה שום ריעותא על הקרום העליון, מ"מ, כיון שהעצם היתה מהודקת בחוזק להקרום התחתון, באופן שכשהוציאוה, נקלף גם הוא עמה, — הרי זה גופא מעיד שפיר, שהעצם נקבה את הקרום הזה, ומצד לחלוחית המכה נתלכדה עמו, דממילא תו חיישינן בכה"ג גם לנקיבת הקרום העליון, בשעה שאנו מושללים מהבקיאות בבדיקה חיובית כזו. וכמו שפסקו בדומה לזה (לגבי הידוק העצם לחיצוניות הקרום העליון) המשב"ז (סי' ל"ט, ס"ק כ"ג) והפרמ"ג (שם, סעיף קס"ג, וברא"פ ס"ק קל"ב) ובס' מאירת עינים (כרש ד', עצ"ג, ס"ק כ' וכ"ה); ועי' בתש' בית אפרים (סו"ס י"ח) בשם דודו הגאון מהרא"ם, ז"ל. —

ואין להקל בנד"ד מצד שהעצם היתה רכה כסחוס, דלפיכך י"ל, דבתכונה כזו אין בכחה לנקוב, כסברת הדעת קדושים (סי' ל"ט, ס"ק פ"ד), — דהכא שאני, דכיון דאנו רואים בעינינו צלקת מבחוץ והידוק העצם להקרום התחתון מבפנים, שאלו הריעותות מעידות על פעולת הנקיבה, ממילא תשתרע בודאי העדאה זו גם על עצם שהיא רכה; דאף דברוב הפעמים אין דרכה

לנקוב, מ"מ, כיון דקא חזינן, שעצם זו יצאה מהכלל, במה שהיה לה הכח לגרום לקיאות מסויימות כאלו, תו חיישינן שפיר, דיצאה גם בזה מהכלל, שנקבה נמי את שני הקרומים לגמרי. וכעין סברא זו מבוארת בתש' ב"א (הנ"ל, שם); וכן מצינו, דחיישינן גבי נוצות, הנמצאות בתוך עופות בשומן הסמוך למעיים, לשמא בלע העוף אותן ונקבו את מעיו, כמבואר בתש' פמ"א (שהביא הפת"ש בסי' נ"א, ס"ק ז'), אף דבאמת מתנגד גבי נוצות כאלו החוש לחשש כזה, דהרי נראה לכל המתעסק בהוראות, שאותן הנוצות שבתוך השומן, להיותן רכות מאד ודקות, אין בכחן כלל לנקוב עור הדקין, — מ"מ, כיון דאיכא כאן לפנינו הריעותא של עצמות מציאותן בחלל הגוף, שהיא פעולה המתנגדת לתכונתן, אלימא שפיר הריעותא הגלויה הזו לדחות כל תליה בשום סבה נסתרת; אלא שמוכרחים אנו להתאים הסבה עם מראה עינינו, דהיינו, שהנוצות האלו יצאו מגדר תכונתן ונקבו את הדקין, הגם שהדבר מוזר מאד, לרוב רכותן ודקותן. ואף המקילים בדין זה, לא הקילו, אלא משום שנתברר מהנסיון, שהנוצות נתהוו ונתגדלו שם גופא בסבת רוב השומן, אבל להקל מצד רכות הנוצות לבדה — לידי מדה זו לא באו גם הם מעולם. וה"ה נמי בנד"ד. ועי' בלב"ש (סי' ל"ט, ס"ק ר"ה).

סימן י"ג.

ע"ד ריאה, שבדקה בת"ר ולא היו בה סירכות ושארי ריעותות, ואעפי"כ נפחה ג"כ, כדרכו תמיד, עפ"י מנהג המקום. ובכן נמכר הבשר בעש"ק. והנה, ביום א' לעת ערב הביאו לפני בת"ר חתיכת ריאה מבושלת מאותה שהכשיר, והראוהו שבתוך בשר החתיכה נמצאים שני חצאי מחט דקה, אשר האחד מהם היה מהודק בתוך הבשר, וגם היתה שם הלודה על חלקי המחט ובתוך הבשר. לזאת מסתפק בת"ר ושואל נדון הכלים, שלא היו בני־יומם בעת השאלה.

הנה, השמ"ח (סי' ל"ו, סל"ז) החמיר אפילו בהפס"מ, באם שנבדקה הריאה בנפיחה קודם הידיעה ממציאת המחט. ואחריו נמשכו מחברי פסקי שו"ב. אולם השמ"ח כתב כך רק מסברא דנפשי', מבלי שהביא בתב"ש דעות הראשונים בזה, אשר באמת מבואר בדבריהם ההיפך. דהנה, בעל העיטור (ח"ב, בסוף דין מחט, שנמצאת בריאה) כתב: „הויא מחטא דאשתכח בחתיכה דריאה, ואסיקנא: מי איתא לריאה קמן דידעינן, דלמא, אי הוה לריאה קמן, היה מינקבא כו' — שמע מינה, שלא היו חוששין להוציא הריאה מן הבהמה ולא היו נופחין אותה, דאמרינן (ר"ל: שנאמר): אם היה בו נקב, ידוע היה". וכן דעת המרדכי (פ' „א"ט", סי' תרי"ט), שכתב: „הנה כבר פירשתי בילדותי, דהם לא היו מצריכין לבדוק הריאה, כמו שאנחנו עושים, אלא ריאה, שנמצא בה ריעותא; וכן מוכח לקמן גבי מחט דאשתכח בחיתוכא דריאה: „דילמא אי הוה ריאה קמן, הוה נקובה"; ואם איתא שהיו בודקין כל הריאה בנפיחה, מאי קאמר? הרי נפחו הריאה!". הרי מבואר להדיא בדבריהם, דאם היה המנהג לנפוח מקודם את הריאה, אז, אם נמצאה אח"כ מחט בחתיכת ריאה, היה מותר מצד בדיקת הנפיחה הקודמת, אף שלא ידעו בשעת מעשה כלל ממציאת המחט. והכי מפורש בשערי דורא (סי' ל"ב), שבדברו מדין מחט בריאה שלמה, כתב: „ולכך נוהגין נקיי הדעת שבקהלות הקודש לנפוח כל הריאות, ואח"כ לחותכה, ואם אז מצא בו מחט, כשרה". וכן סיים בהגהות שם בשם מהרא"י ז"ל: „וסתמא דמילתא, כשנופחין ריאה ובודקין וממשמשין אחר שאר טרפות, ואם איתא דהוה נקב, הוה חזא". וכן משמע מאו"ה הארוך (סי' כ"ד), דלולא שהיה סובר, שאין אנו בקיאין האידנא בבדיקת הנפיחה החיובית, היה פשיטא לי', שאפשר להסתפק שפיר במה שהנפחה רק מצד מנהג הק"ק קודם הידיעה מהמחט, יעו"ש. וכן משמע להדיא מדברי הרב רבנו פרץ ז"ל בשם הר"י (שהובא בפנים הסמ"ק סי' ר"ח), שכתב: „מחט, שנמצאת בתוך הריאה כו': שאם הובאה הריאה שלמה לפנינו, כגון שבדקוה בנפיחה, ואין שום רוח יוצא, ואחר כך נמצאה מחט בתוך הריאה, כשרה". ובסגנון כזה משמע נמי מלשונות הראב"ד בהשגות (פ"ז מהל' שחיטה, הי"ד) והכ"מ, שם, (אשר בדעתו זה החזיק גם בספרו ב"י, כפי המתבאר מהעתקתו לשון הר"פ שבסמ"ק הנ"ל), וביאורי מהר"א שטיין על הסמ"ג (הל' טריפות הריאה). וטעמם הרי הוא מובן מאליו; דכיון דמנהג הנפיחה הוא בכוונה, כדי לברר, שאין נקב בריאה, ממילא לא יתכן לחשוב כזאת למלתא דלא רמיא עלי' דאינש (עי' ברא"פ ס"ק רכ"ז ובביאורו שפת אמת על יו"ד, ס"ק כ"ח; ובלי"ל-פסק"ד, סוף סעיף ו').

אמנם, מלשון הרמ"א (סעיף ט"ז), שכתב, דבמקום הפס"מ „יש להקל ולבדוק ע"י נפיחה", משמע, לכאורה, שהתיר רק בנפיחה שאחרי מציאת המחט בתוך הריאה, וכמו שפירשו בהב"ש

הוא

(סוף ס"ק נ'). אולם האמת תורה דרכה, דהרמ"א כתב כך רק משום דקאי על המחבר, שלייר הדין באופן שהרגישו מקודם את המחט במשמוש היד; אבל לדינא ודאי, דגם להרמ"א אין כל חלוק לענין הפס"מ בין שנפתו הריאה קודם הידיעה ממציאת המחט לשנפתוה אחר כך; דהא הרמ"א ציין במוסגר, שדינו זה נובע מש"ד בהגהות וב"י, והם הלא גלו דעתם להדיא, שמועלת גם הנפיחה שקודם הידיעה; לפיכך הוא דסמך עצמו בזה, מלד פשיטות הענין, על המעיין בהמלוין.

והנה, כיון דלהמחבר, שסובר, דיש לסמוך על בדיקתנו אפילו בלא הפס"מ, לא שני לי' כמי בין בדיקת הנפיחה שקודם הידיעה מהמחט להבדיקה שלאחריה, כמבואר דעתו בכ"מ ובב"י (דהא שבשו"ע לייר הדין בשהרגיש מליאות המחט במשמוש היד, הוא רק בכדי שיהיה הדין יותר כולל, דהיינו שיתכן גם במקום שאין מנהג לנפוח הריאה כשאין בה ריעותא; וגם — מלד דלדידי' אין לריך לנפחה כלל מקודם, כדמשמע מסתימת לשונו לקמן ריש סי' ל"ט; אבל אם נפחוה מקודם מלד המנהג, ודאי דסגי, משום דבשיטתי' כדקאי קאי. עי' ביד מלאכי בכללי השו"ע אות ד' בשם מנחת כהן), — לפיכך בא הש"ך בס"ק ל"ד "להכריע" בין המחבר וסיעתו ובין הרמ"א וסיעתו, ופסק בחדא כהמחבר: להקל אפילו שלא במקום הפס"מ, היכא שהנפיחה היתה אחרי הרגשת מליאות המחט; ובחדא כהרמ"א: שלא להקל אם לא בדאיכא הפס"מ דוקא, היכא שנפחוה קודם הידיעה מהמחט. ומה שכתב על זה הש"ך: "אז יש לנהוג כדברי הר"ף (השולל בהכרעתו דין "שלמה" מאתנו, כעדרי הבקיאות)" — כוונתו: להטריף היכא דליכא הפס"מ; דאף דהר"ף עלמו מטריף בכל גווני, מיהו הש"ך הרי אהרמ"א הוא דקא הדר, והרמ"א, בהביאו בליונו "ב"י בשם סמ"ק" (שהוא הר"ף בההגהה הבאה כאן בפנים הסמ"ק, דבסמ"ק עלמו אין זכר לחומרא זו), הרי הביאו רק לענין היכא דליכא הפס"מ; וא"כ, כיון שלא גלה הש"ך דעתו להדיא, שחולק בזה על הרמ"א, ודאי, דאין לנו להעמיס חומרא כזו על דברי הש"ך, במקום שכל גדולי הפוסקים מקילים בפשיטות בכל גווני. כן מה שכתב הש"ך אח"כ: "אבל היכא שהרגישו המחט במשמוש היד, אז נראה, דמהני בדיקה, וכמש"כ כל הפוסקים", היינו אפילו שלא במקום הפס"מ, שהיא, היא דעת כל הפוסקים הראשונים. נמלא, שבשני האופנים, שהמליא הש"ך, הרי הוא מיירי רק בדליכא הפס"מ; אלא שחשב למותר לפרש כזאת, אחרי שליין באורו על אותו "הדבור" של הרמ"א, שהוא מפורש כבר, דמיירי רק בכהאי גוונא. וזהו פירוש עומק כוונת הש"ך (עי' בשפת אמת הנ"ל ס"ק כ"ח); וכך פירשו הבל"י ס"ק מ"ג. וכן היטיב להוכיח ולפרש גם אדמו"ר, ז"ל, בל"ל-פסק"ד, בכתבו: "וי"א, דבהפס"מ יש לסמוך אנפיחה, אפילו לא ידעו מעיקרא, שמחט בתוכה; ואם ידעו מעיקרא, שמחט בתוכה ונפחוה כו', יש להקל אפילו שלא במקום הפס"מ. וכן נראה עיקר כו'". הנה ה"י"א" שהביא הוא הש"ך, כמו שליין לפני זה במוסגר (כדרכו בפסקי הלכותיו שבחבורו זה, שהרשום במוסגר באותיות רש"י קאי על שלאחריו): "משמעות הש"ך סקל"ד, וכ"ה בבל"י ס"ק מ"ג, דלא כהפמ"ג (ר"ל, שכפי הנראה מפרש, דהש"ך מקיל בהפס"מ רק היכא שנפחוה לאחר הידיעה ממליאת המחט, אבל באם שהנפיחה היתה קודם הידיעה, אסור אפילו בהפס"מ, משום ד"כל מלתא דלא רמיא עלי' דאיניש לאו אדעתי'"), דאם לא כן (כלומר, אם נפרש דברי הש"ך כהפמ"ג), לא אתי שפיר לשון "ונראה להכריע" (ר"ל: שהש"ך כתבו שם), דאדרבה מחמיר יותר מהרמ"א (דהיינו שאדמו"ר סובר, כמו שהוכחתי לעיל, דהרמ"א מקיל גבי הפס"מ אפילו היכא שנפחוה קודם הידיעה מהמחט, וא"כ הרי אין זה הכרעה בין המחבר, המקיל אפילו שלא במקום הפס"מ, ובין הרמ"א, המחמיר בכהאי גוונא; דהא לא הכריע כהמקילים במאומה, ואדרבה עוד שת נוספות על הרמ"א, בהחמירו אפילו במקום הפס"מ גבי נפיחה שקודם הידיעה, במה שלהרמ"א אין חילוק כלל)".

מעתה, כיון שכל דעות הנך רבוותא קדמאי, המקילים בפשיטות בנפיחה שקודם ידיעה אפילו בלא הפס"מ, שנעתקו בזה, לא הביאם השמ"ח כלל; וכיון שגם מהרמ"א והש"ך מוכח כמי להדיא, שלכה"פ לענין הפס"מ יש להקל ולסמוך אפילו אנפיחה כזו; וכיון שנוסף לכל זה יש לנו עמוד ברזל להשען עליו גם בין גדולי פוסקי זמננו, אדמו"ר, ז"ל, בל"ל-פסק"ד, שהביא בתחלת ענינו הנ"ל דברי השמ"ח ופסק להדיא כהדעה המתנגדת לו, שהיא הכרעת הש"ך והבל"י, — שפיר יש לסמוך עלייהו להקל בנד"ד, דאיכא גבי' הפס"מ, ולהתיר בפשיטות גם הכלים, שהיו בני-יומם בשעת השאלה.

סימן יד.

עיד העצם, ששלח אלי כת"ר, שנמצאה בחתיכת בשר הלב בשעת אכילה, אשר השואל, שמצאה בהיסח הדעת, לא היה יכול להגביל לכת"ר מקום מציאתה:

אם בתוך עובי דופן הלב, או על שטחיותו החיצונית או הפנימית; יען שלא שם לבו לזה כלל ברגע הזדמנות העצם בשעת אכילתו. תבנית העצם היתה: לבנה, בעלת תואר ושיעור אצבע ה„זרת", שטוחה ודקה כסכין, בלא שום עוקצים; גם שני קצותיה (הראש והסוף) היו מְרֻחָבִים ועגולים, ולא מתקצרים כעוקץ; הקצוות ההם וכן כל צדדיה מסביב היתה להם שפה עגולה, בדרך בריאה מיוחדה טבעית, ולא חדודה, כפי הראוי להיות, אלו נחלקה מעצם אחרת.

הנה, דעת התב"ש (סי' מ', ס"ק ד') לחלק בין עצם הנמצאת בחלל הלב לעצם הנמצאת סבוכה בתוכיות עובי דופן הלב: העצם שבתוך חלל הלב היא תתהוה מקרישת הדם שבתוכו, והיינו עובדא דהב"ח, לכן יתכן להקל בה רק בהיות מראיתה נוטה לשחור או לאדום, דאז מעיד מראה כזה על התהוות מדם שנקרש; אבל לא — כשמראיתה לבן, שאז ניכר שהיא עצם ממש, דאתיא מעלמא, משום שחלל הלב, המחויב מצד תכלית פעולתו להיות ריקן בטבע, אין דרכו בשום אופן לגדל עצם, שבהכרח תפריע כל שיטת מהלך הדם; לא כן העצם הסבוכה בתוכיות עובי דופן הלב, דבזה אפשר שפיר להקל אפילו בהיותה לבנה, מחמת שידוע עפ"י בקיאים, שכך יקרה בתולדה אצל השורים הגסים, להיות שעצם כזו נחוצה להם לחיזוק הלב, לסבת גדלו. וזו היא המציאות המבוארת בפר"ח בשם ס' שער השמים ובלחה"פ ובכו"ת שבו"י (ח"ג, סי' ס"ד). והנה, בעצם כזו שרינן בכל גווני, אפילו בהיות לה עוקצים וחדודים הרבה, מטעם, דכיון דידעינן, שטבע דופן הלב לגדל לפעמים עצם בתוכו וגם למראה עינינו אין שם איזו לקותא או ריעותא, שתעיד על ביאת העצם מעלמא, תלינן שפיר, שהעוקצים והחדודים האלה הנם סעיפי העצם, אשר השלחם לזוויות שונות, בכדי לחזק את הלב מכמה צדדים; דממילא, כיון שהיא מציאות תולדתית, אין סופה של עצם כזו לנקוב, תהיה באיזה תואר שתהיה.

והן עומק כוונת התב"ש להמדקדק היטב בכל המשך דבריו; ועל דרך זה ביארו החת"ס (סי' מ"ג), שלפיכך כתב על הפמ"ג (במשב"ז ס"ק ד'), המחמיר אפילו בעצם הסבוכה בתוך דופן הלב, בהיות לה עוקצים, ש„דבריו מגומגמים". וכן מוכחא להדיא דעת הכ"ל-פסק"ד, בכתבו: „דין עצם בלב, כתב הכו"פ להקל. ועיין תב"ש סוף סק"ד: אם ניכר שמתחלת ברייתו (כלומר, דהיינו כשהעצם סבוכה בתוך עובי בשר הלב, דבכה"ג אמרינן, דכך נבראה לצורך חיזוק; דמזה הוא דמיירי בסוף הס"ק הנז'), יש להקל בכל ענין (ר"ל: אף כשהעצם לבנה וגם יש לה הרבה עוקצים וחדודים); ואם לאו (ר"ל: אם אינו ניכר, שכך היא מתחלת ברייתה, דהיינו, בהמָצְאָה בתוך חלל הלב, דשם אין דרך הבריאה לגדל עצם), אין להקל, אלא א"כ נוטה לשחור או לאודם, שיתכן שנתהוה מדם, או (אף בעצם לבנה ובתוך החלל, רק שהִנָּה) עצם, שכל צדדיו גסים ואין בו חדוד כלל (דאז אפשר להקל אפילו אם באמת בלעה עצם כזו, כמש"פ התב"ש בשם הפר"ח)".

והנה, הנה שבתב"ש בשם הגדולים הבקיאים מבואר, שהמציאות של גידול עצם בתוך דופן הלב בכדי לחזקו ידענוה רק בשורים הגסים; אעפי"כ כתב כבר על זה החת"ס, שם: „דכל מיני שורים ופרות ילפינן ממין שורים הגסים כו', דהרי עדיפי טפי מעוף ביתי שיש במינו מדברי לענין ירקות הכבד, וילפינן ביתי ממדברי שיש במינו: כש"כ שור משור, וה"ה פרה; וזה פשוט". ויותר מזה מבואר בס' פרי הארץ (שהביאו בעקרי הד"ט הל' טריפות סי' ד', ס"ט), שידוע, שגם בלב בהמה דקה נמצא לפעמים עצם כזו.

והנה, בנד"ד ברור הדבר, שהעצם הזו היה מקומה בתוכיות עובי דופן הלב, ולא בתוך חללו וגם לא על שטחיות צדו החיצון (דבכה"ג היה אסור לכו"ע, מדין קוץ בחלל הגוף): בתוך החלל לא, כיון דמדינא הרי צריך לקרוע הלב קודם מליחה; שלכן נוהגים אז לפתוח את כל שלשת חללי הלב ולעשותו כמין חתיכה שטוחה, שמעליה מנקין את הדם שנקרש שם וגם מחתכין ומחטטין בה, כידוע, — אם כן, אם איתא, שהעצם היתה מונחת בתוך החלל הריקן, הלא בהכרח היתה נופלה משם, או שהמתעסק בתקון הלב למליחה היה מוצאה, אחרי שפתח סגור הלב ועשותו לחתיכה חלקה; ממילא הרי זה מעיד שפיר, שכאן לא היתה העצם כלל; ועל שטחיות הצד החיצון לא, דאם איתא, שהעצם היתה דבוקה כאן, אם ע"י סרכא ומכה, או ע"י תחיבה בלבד, בודאי היו מרגישין בזה בשעת ההתעסקות לתקן הלב למליחה ובשעת המליחה וההדחה שאחריה ובשעת התקון וההכנה לבשול; באופן, שכיון שלא הרגישו במציאות העצם בכל אותן שעות הכשר, הוה ג"כ כברי, שהיא היתה תחובה וטמונה בתוך עובי הבשר בלי שום היכר לקותא או שאר ריעותא כנגדה מבחוץ ומבפנים, כמו שמבוארת סברא סברא כעין זו בתש' הרדב"ז (ח"ד, סי' נ"ח) ובפר"ח סי'

(סי' מ"ט, סוף ס"ק ג') ובתש' טוטו"ד (מהדורא תניינא, סי' קל"ט).

מעתה, אחרי שזכינו לדין, שהעלם קנתה בודאי מקומה בתוכיות עובי הדופן, אם כן אפילו היו בה עוקצים וחדודים הרבה, הרי היה לנו שפיר כר נרחב להקל עפ"י עמודי הוראה כהגאונים חת"ס וכ"ל בפסק"ד אליבא דהתב"ש, שראו דברי הפמ"ג וחלקו עליו, דבכה"ג הרי הלכה כבתראי, — עאכו"כ בנד"ד, שהעלם היתה מושללת מכל עוקץ וחדוד ושתכונתה היתה בתבנית אותן העצמות הגדלות לפעמים בתוכיות דופן הלב, לפי מה שתיארן בעל לחה"פ.

איברא, די"ל, דעיקר קולא זו שייך דוקא רק אלו היה הלב בא לפנינו עם העלם שבתוכו, והיינו רואים בעינינו, שאיכות מציאת העלם היא כפי שראוי להיות גבי זו שנתגדלה שם בתולדה, דהיינו שהיא סבוכה ודבוקה היטב, כדרך העצמות הגדלות בטבען בבשר האברים, שיחוסן אל הבשר הוא משונה בתכלית מאשר אצל אותן הנתחבות בשבת איזה מקרה; משא"כ בנד"ד, שנמצאה בשעת אכילה, אף דבריר לן, שמקום הנחתה היה בתוך עובי הדופן בלי רושם ריעותא כנגדה מבחוץ ומבפנים, מ"מ, הרי אכתי לא ידעינן איכות הנחתה: אם בדרך גידול טבעי, או בדרך תחיבה מקרית, דממילא כפל היתירא בבירא. אכן באמת יש להקל כאן מטעם ספק ספיקא: שמא נתגדלה העלם בתוכיות העובי; ואת"ל, דמעלמא באה, שמא באה לאחר השחיטה, בה תְּחָבָה בלב ע"י איזו סבה הגורמת בשעת ההתעסקות לצורך בשול; כסברת הכ"ל הקודם (סי' ק"ז), שעליה תמך החת"ס (שם) יסודותיו ופסק להקל אפילו בעובדא דידי', שהיו „להעלם עוקצים הרבה חדים מחודדים"; וכש"כ איפוא בנד"ד, בהעלם מושללת מכל זה, ואיכא כאן כמי הפס"מ, כמו בעובדא דהחת"ס.



סימן טו.

עיד שאלתו נדון פרה, שרחמה יצא במקצתו לחוץ, עד שהיה בולט ככובע; והנה, אחרי שנשחטה, נמצא, שהסבה לזה היתה תפיחה מרובה בכל כיס השתן. ובכן הטריף כת"ר, אף שלא היה שם שום רקבון, מטעם שדן את התפיחה כדין לקותא בבשר, דממילא הרי אין אנו בקיאין בבשר שהרופא גורדו.

הנה, כת"ר, במכה"ר, הפריז להחמיר הפעם. ישנם, אמנם, גואלים לכת"ר, שהם האחרונים (כלל י"ז, ס"ל) והטוטו"ד (מהדורא תניינא, ס"ס ק"כ, וקו"א, סי' כ"ז), המכניסים גם תפיחה לבית הספק של בשר שהרופא גורדו; אולם החלטתם תמוהה מאד, בהמליאם חומרא כזו בפשיטות, מבלי ליסדה על איזה יסוד או ראיה כל-שהיא, בעת שאין להמצאתם כל שרש בדברי מי שקדמם מהפוסקים עמודי ההוראה. ואדרבה, מדברי אלה מתבאר להדיא ההפך. דהנה, ב„חולין" (נ"ג, ב') נקטינן, דכל ש„נתמסמס, רואין אותו כאלו איננו". ושיעור נתמסמס (דהיינו: נרקב; כמו שפירש"י שם, בד"ה „המסמסה", והרמב"ם בפ"ה מה"ש, ה"ט) הגביל שם רב הונא בר"די, דהיינו „כל שהרופא גורדו ומעמידו על בשר חי"; דכיון שהרקבון הגיע כבר למדרגה כזו, שהבשר מת ונשלל מפעולתו הטבעית, עד שאינו עומד אלא לגרידה, ממילא הרי הוא חשוב כבטל מכאן לגמרי, דלפיכך פוסל, באם הוא באופן, שבהנטלו, היה נשאר באותו המקום נקב המטריף, כמו שמתבאר מדברי רש"י שם, בד"ה „רואין", וכמש"כ הב"י (ס"ס מ"ג) בשם עוד כמה רבוותא (עי' בחדושי הרשב"א שם, בד"ה „המסמסה"). ועל פי זה הוא דקא פסיק הב"י (שם) בשם הגמי"י, דהשתא אין אנן בקיאין בבשר שהרופא גורדו. מובן איפוא מאליו, דחשש העדר בקיאותנו פשיטא, דאינו נופל, אלא דוקא היכא שהוא בגדר קלת רקבון ונטיה להמסמסה, דאז' אף דלפי ראות עינינו יכול עדיין בשר כזה לחזור לבריאותו, אעפי"כ חיישינן, שאנו טועים בדמיוננו הקלוש, משום דבאמת הגיע כבר גם הרקבון הזה לאותה המדרגה, שאין לה תקנה אלא איזמל; והיינו שהחליט הב"י: „הילכך בכל שהוא שיהיה הבשר רע יש לפסול"; והכי נקטי כל הפוסקים הבאים אחריו, וכדאיפסקא נמי הלכתא ברמ"א (ס' מ"ג, ס"ב; עי' שם בש"ך סק"ד, ובט"ז סק"ה, ובמשב"ז, ובכוב"י חיו"ד, סי' י"ג); — אבל היכא שהדבר ברור, שאין שם ריעותא דרקבובית כלל, אלא שהוא רק נפוח בלבד, דלהכרה כזו פשיטא, דאין צריך שום בקיאות (וכמו שמתבאר נמי להדיא מדברי הרש"ל בא"ו שלו והב"ח, והט"ז ס"ס כ"ו, והש"ך שם, ס"ק י"א), לא נכנס ממילא בשר כזה לבית הספק דגרידה כלל; דהרי לא יתכן לרופא, שיגרוד בשר חי, בהיותו רק נפוח בעלמא, בלי שום רקבובית, כיון דודאי הדר בריא בכה"ג; כמו שאנו רואים בתדירות מעשים בכל יום, שכל אבר עלול לתפוח לסבה קלה, ואיך שתהיה התפיחה מרובה, כל זמן שלא נתהפכה לרקבון, המסומן באותותיו המיוחדים והידועים לכל, חוזר בכלל האבר לאיתנו, לאחר איזה משך בלתי ארוך. אם כן, כיון שהבשר הנפוח לא בא

מעולם לידי אותה המדה, שנסתפק על אודותיו רבנו: אם הוא עומד להנטל; הרי לא נכלל, ממילא, בכלל העדר בקיאותנו בגרידה, במקום שאין אנו נזקקים אליה כלל.

אמנם, הבית אפרים בקוה״ר (סי׳ ל״ה, אות ס״א) שדא בה נרגא מצד אחר, דהיינו מטעם דכיון דמצינו להרמב״ם וסיעתו, שמחמירים מספק גבי ריאה תפיחה, מחמת דהחלק התפוח חשוב כנטול, ממילא יש לדון כך גם בשארי אברים, יעו״ש. לפי״ז; באם שבאמת נתפוס כך להלכה, יוצא לן דין חדש, דבהיות הבשר נפוח במקום שהנקב פוסל, קא אתינן אז עלי׳ לאו מצד העדר בקיאות שלנו בשיעור גרידה, אלא מצד היותו דינא דגמרא, דהיינו הא דנקטינן ב„חולין" (מ״ז, ב׳) לאסור ריאה תפוחה, למאן דמפרשי, ד„דמיא לאופתא" היינו: „דנפיחא". ואם כן אמירא טובא הפיחה מהמסמסה, דאלו גבי המסמסה בעינן דוקא, שנתקלקלה כל כך עד שמת הבשר ועומד רק לגרידה, ואלו גבי תפיחה לא בעינן שום שיעורא, אלא דאסורה, אפילו בשאינה עומדת כלל לגרידה; דהרי בזמן הגמרא היו בקיאין שפיר בבשר שהרופא גורדו, ולא שייך, ממילא, למימר, דמטעם חשש מדרגה כזו הוא דאסרינן לתפיחה; אלא דהיא אסורה מצד עצמה, וכמו שכתב הרמב״ם בפ״ח מה״ש, ה״ח.

אילם, לבד שהמצאה כזו היא נגד הסברא בתכלית, שהתפיחה תהיה חמורה מהמסמסה עפ״י דין הגמרא, הנה מתנגדת לזה גם כלס סוגיתנו, דהא כיון דרב יהודה משמי׳ דרב הצריך דוקא המסמסה גבי שאר אברים (דמיניהו הוא דמיירי, כפי פשטות הענין, וכמו שפירשוהו רש״י ורבנו אפרים והעיטור בסוף ערך „דריסה"), דהיינו רקבון העומד לגרידה, הרי שלל בזה להדיא תפיחה, שהיא אינה עומדת כלל וכלל לגרידה; דאיס״ד, שרב יסבור, דגם בשנתפח הבשר חשיב כמי כאלו איננו, הרי הוה לי׳ להשמיענו דינו גבי תפיחה, דהויא רבותא יותר גדולה, דהגם שהבשר חי, אפיה״כ חשוב כנטול; ואנן ידעינן ממילא, דכש״כ המסמסה, שבשר כזה מת, והוא מופלג בתכלית מכל פעולה גופנית, דודאי אין לך נטול גדול מזה. וא״כ, כיון דלא רפרף אדם לחלוק על האי דינא דרב, דסתים לן תלמודא כוותי׳, והכי סתמו כל הפוסקים ראשונים ואחרונים,— הרי מתברר לן שפיר מזה, דנקטינן להדיא, דגבי שאר אברים חשובה רק המסמסה לבדה כנטולה, אבל לא תפיחה. נמשך מזה, דמוכרחים אנו לומר, דגם לענין טרפות דתפיחה, שהיא מטעם אופתא, לא מדמינן שאר אברים לריאה, כמו שלא מדמינן אותם לענין סרכות וכדומה.

ועל כיר זה הנה סובב גם דינא דהבה״ג, שפסק להדיא להתיר כבד נפוח; באם שלא נשתנה מראה הריאה של אותה הבהמה למראה למר גפן (או באם שהכבד בעצמו לא נשתנה למראה כזה, למאן דמפרשי הכי כוונת בה״ג, שהביאום הבל״י ס״ק ה׳ והרא״פ סי׳ ל״ח, ס״ק כ״ב: דלדידהו יש לומר, שבהצטרפות התפיחה עם מראה כזה, הר״ן הטראה ספירתא על המסמסה גמורה). וכן דעת הר״ן והרי״ו והב״י, שהוסיפו להקל בזה אפילו גם בהשתנות המראה ללמר גפן (עפ״י מה שביאר הרא״פ הנז׳ את דעתם התמוהה, לכאורה). ואפילו הב״א, שהסתפק בקוה״ר לענין תפיחת הכבד, כדלעיל, מ״מ בפנים חבורו (סי׳ ל״ח, ס׳ י׳) החליט להלכה כפשיטות כהבה״ג. והיינו העובדא, שהקילו בה כפשיטות בתש׳ שאילת יעבץ (ח״ב, סי׳ כ״ח) ובתש׳ מים חיים (חיו״ד סי׳ י״ד). וכן פסק להדיא בתש׳ שבו״י (ח״ב, סי׳ ס״ד) להקל לענין נפיח מבחוץ, שכנגד המחט התחובה בבית הכוסות מבפנים. וגדולה מזו הקיל הנוב״י (סי׳ י״ד), על יסוד דעת הרש״ל והט״ז והש״ך, אפילו היכא שבהתפיחה, שבתוך האבר שנקיבתו פוסלת, יש ג״כ שנוי מראה (בלדעת התב״ש סי׳ מ״ג, סק״ד, חשוב שנוי המראה גם מצד עצמו לבד ללקותא).

תסתיים, דבנד״ד, שלא היתה כאן רק תפיחה לבדה בלא שום רקבונית, ותו שהעובדא היתה בכיס השתן, דהראב״ן והרא״ש וסיעתם מתירים גבי׳, אפילו היכא שבאמת ניטל לגמרי,— פשיטא ופשיטא, שאין כאן מקום כלל להחמיר. כן אין שום בית מיחוש להא שילא חלק מהרחם לחוץ, כמבואר בתש׳ נחלת דוד (סי׳ י״ב); ופשוט הוא.

סימן טז.

ע״ד שאלת כת״ר בגרון שור, שבהלכו במקום שוה על פני הקרח, מעדו רגליו ונפל. והנה, לאחר נפילתו, לא היה יכול לעמוד, ונשחט בעודו בתוך מעל״ע מהאסון: האם אפשר להכשירו במקום הפס״מ, אחרי שפרכס לאחר שחיטתו, פדין?

הנה, בנד״ד, שנפל השור מעצמו על פני המישור, הרי, כיון דמכריסו עד ארעא ליכא יו״ד

טפחים, ממילא אינו בסוג „נפולה"; ולפיכך אין לנו לחוש כלל להריעותא דשלילת העמידה וההליכה, — אם כן הרי הדין פשוט, לכאורה.

אך באמת נריכים אנו בזה לפני ולפנים, אחרי שגדול האחרונים, החת"ס (סו"ס ל"ב), המציא דין חדש על יסוד דברי הרשב"א בתוה"ק, שהביא השו"ע (שם), דאפילו כשנפלה הבהמה מגובה הפחות מיו"ד טפחים, מ"מ היכא דאיכא לפנינו ריעותא דגוררת רגליה, והוא הדין — דאינה עומדת (כדמשמע מהסתירה, שהביא להמצאתו מהאו"ה), אז, נהי דאין אנו חוששים בכה"ג לריסוק האברים בכלל, חוששים מיהא לפסיקת חוט השדרה; ואחריו נמשך החכ"א (כלל ט"ו, סי' כ'). אכן הנוב"י (סי' כ"ב) פסק כוותי' בחדא, דהיינו בריעותא דגוררת רגליה, ופליג עלי' בחדא — בריעותא דאינה עומדת; דגבה הוא סובר, שיש לתלותה רק בכאב בעלמא; ואעפי"כ כשהוא לעצמו, הנהו חושש לעשות מעשה כנגד החת"ס (עי' ביד אפרים, ריש סי' נ"ח):

אולם, כיון דכל עיקרו דהאי דינא מיוסד על דברי הרשב"א, א"כ הרי יפלא מאד, דהא הרשב"א גופי' קא פסיק להדיא לעיל בתוה"ק, דאם „אמדה נפשה, אפילו נפלה מגג גבוה כמה מרדעות, אין חוששין לה; אפילו לא הלכה ולא עמדה, אין חוששין לה, דכאב הוא שאחזה", — אלמא, דהיכא דנקטינן, דאין הבהמה בסוג „נפולה", תו אין מקום לחוש לשום ריעותא שלפנינו; דהרי ודאי לא יתכן לחלק בין זו, שאינה בסוג „נפולה" מטעם סברת „אמדה נפשה", לזו, שאינה בסוג הזה מטעם סברת „אין חבטה בפחות מעשרה"; דבכל גווני הרי חללו רז"ל מנפילה כזאת שום הפסדות הפסד באיברים או בחוט; ואם כן, בהולד לעינינו ריעותא, המתנגדת לקבלת רז"ל, ודאי, דתולין אותה במה שהוא מלוי מאד, דהיינו בכאב החילוני, שגרמה הנפילה הקלה בתכונתה. והיינו; כפי האי כללא, דכייל הרשב"א בחדושיו ל„חולין" (נ"א, א', בד"ה „אמר רב הונא"), בכתבו: „דכל מקום, שאמרו: „אין חוששין" — כלל וכלל לא, ואפילו שחטה תוך מעל"ע ולא עמדה, כשרה":

כן, לפי לשון מרן בשו"ע (נ"ח, י"א) בשם הר"ן, שכתב בדין ד„אמדה נפשה", ד„אעפ"י, שאנו רואין, שאינה יכולה לילך, אין חוששין לה", — הרי לשון „שאינה יכולה לילך" היא כוללת בין העדר ההליכה לגמרי, ובין ההליכה המקולקלת *); ממילא, הא שמעינן מכאן להדיא, דכל היכא שאינה בסוג „נפולה", אין אנו חוששין לשום ריעותא, שנולדה לפנינו מהנפילה, לא של שלילת העמידה ולא של ההליכה המקולקלת, כגון גרירת הרגלים וכדומה. הרי לן הוכחה אלימתא, המתנגדת גם לפשרת הנוב"י הנ"ל.

זולת זאת, הרי גם אותם דברי הרשב"א, שרק עליהם לבדם מיוסדה כל המצאת החת"ס והנוב"י, הכלולה בהשגתם על הש"ך (סו"ס ל"ב), שפירש, דהרשב"א מיירי בנפילה ממקום גבוה יו"ד דוקא, — הם בעצמם מוכיחים להדיא כהש"ך. דז"ל הרשב"א בתוה"א: „ההיא אמרתא, דהות בי רב חביבא מסדרה כרעא בהרייתא. ה"ג בספרי דוקאני; אבל בה"ג גרים בה: „דנפלה מאיגרא"; ולפי גירסא זו, אפילו נפלה ומסדרא כרעא, לא חיישינן לה. ואינו מחוור, דהא טעמא קא מפרש בגמרא, משום דשיגרונא שכיח, חוט השדרה לא שכיח; ואי בנפולה, חוט השדרה ודאי שכיח". הנה, המעיין בבה"ג, יראה, שמההיטת לשונו מוכח להדיא, דה„איגרא", דקא מיירי מינה כאן ובסמוך לעיל גבי „קפלה מאיגרא לארעא", היינו שיש בה לא פחות מגובה עשרה טפחים, כפי שהוא בדרך כלל וכפי שפירש ברש הענין ל„נפלה מן הגג" דמתניתין. והכי הוא שפירשו הרשב"א, כדמוכח להדיא מהא דקאמר בהשגתו: „ואי בנפולה, חוט השדרה ודאי שכיח", דודאי כונתו על „נפולה" גמורה: ראשית, מדכ"ב בלשון „נפולה" (ולא כתב: „ואי בשנפלה", שהיא לשון הכוללת איזו נפולה שתהיה), משמע, דמיירי מאוהו דין ה„נפולה", דגמירי מהלמ"מ, דמינה הוא דקא משתעי בכל הענין; וכהא דכייל בתחלתו, ד„נפולה זו, שאמרו, דוקא בשנפלה מגובה יו"ד, אבל פחות מכאן, לא (כלומר: לא יפול עליה השם „נפולה")"; והשנית, דבשלמא, אי „בנפולה" גמורה קא מיירי, שפיר הוא דקא פריך בפשיטות: „חוט השדרה ודאי שכיח", אבל אי אמרת, דמיירי בנפילה בפחות מיו"ד, הרי יפלא מאד, דהא, אדרבה, כיון דנקטינן, דלא חיישינן למידי בנפילה כזו ולא מצריכינן גבה שום בדיקה, הרי של כרחך, דתפסינן ברור, דבנפילה כזו

אינה

*) וכהא דאיתא בראשונים ובשו"ע או"ח (ש"א, י"ז): „חיגר, שאינו יכול לילך בלא מקל, מותר לילך בו"; דאין הכונה דוקא, שבלא מקל אינו יכול לזוז ממקומו, אלא, דודאי אפילו בשהוא יכול לפסוע בדוחק פסיעות מדודות; כל זמן שאינו יכול ללכת כפי הדרוש לו, הוא בכלל „אינו יכול לילך", כדמשמע מפשטות לשון השו"ע וכפי שמתבאר מהט"ז (ס"ק י"ב); וכן מוכח נמי מתירוץ הר"י שבתוס' „שבת" (ס"ה, ב', בד"ה „הקיטע"), דפשיטא לי', שהקיטע, הגם שיש לו קב לרגלו הקטועה, אפיה"כ שרי לי' לצאת במקל, אף דגם בלא המקל הרי הוא יכול לפסוע כמה וכמה פסיעות באמצעות הקב, כידוע.

אינה מלויה כלל פסיקת החוט; ואם כן, איך יאמר הרשב"א בהפך מזה, מה שצריך לגרור אחריו מלתא דתמיהא טובא, שאפילו בנפילה בפחות מיו"ד, ואפילו שחטוה תיכף, באופן שלא הספקנו לראות בה שום ריעותא, נצטרך לבדוק מפסיקת החוט, ככל מלוי, שחוששין לו, — מה שהוא נגד דעת כל גדולי הפוסקים ונגד דעתו בעצמו!

אלא ודאי, דהרשב"א מיירי בנפילה מגובה יו"ד דוקא; וא"כ נכללת ממילא כל השגתו על הבה"ג רק בזה, שהבה"ג סובר, דאפילו ההליכה דגרירת הרגלים מוליאה שפיר מידי חשש נפילה, והרשב"א סובר, דדוקא הליכה יפה בעינן.

ובזה יובנו היטב דבריו בתוה"ק, דקאמר בענין זה: „... בד"א, שלא נודע שנפלה, אבל נודע שנפלה, חוששין, שמא עם נפילתה נפסק חוט השדרה וגוררת רגליה, שפסיקת חוט השדרה מלוי עם כח נפילתה". והנה, אם היתה שנפרש, דמיירי כאן בנפילה מגובה הפחות מיו"ד, היתכן, שיוסיף הרשב"א ב„קלר" דין כזה, שלא בא זכרונו כלל ב„ארוך", מה שהוא נגד דרכו תמיד ונגד תכלית חבורו, המבוארת בהקדמתו! ועוד, איך החליט בפשיטות „שפסיקת חוט השדרה מלוי עם כח נפילתה", נגד מה שהביא בעצמו ב„ארוך" הא דנקטינן כמסקנת הש"ס ב„ב"ק", דאין חבטה בפחות מעשרה, דלפיכך הוא דאין חוששין להצריך שום בדיקה בכהאי גוונא, דהיינו משום שמלד „כח נפילה" כזו אינה מלויה כלל וכלל פסיקת החוט!

אלא לאו ש"מ, דהרשב"א מיירי גם בתוה"ק רק בנפילה גמורה מגובה יו"ד, וקמ"ל, דגרירת הרגלים אינה בכלל היתר „הליכה"; דהיינו, כפי היולא לפסק ההלכה מהשגתו ב„ארוך" על הבה"ג.

וכן משמע, שפירשוהו הב"י והב"ח, בכתבם, שדבריו כלולים בדברי התוספות, דקאמרי: „דהוו שגרן כרעיה בתרייתא. לא בנפילה מיירי". והנה, מהתוספות נראה להדיא, שבאו לתקן, דלא נטעה לפרש, דמדהביא הגמרא את העובדא הזו בסוגית „נפולה" (שפשיטא להתוס' בסמוך בד"ה „נפל", דנבה בעינן דוקא גובה יו"ד), בעת שבאמת טפי הוה עדיף לי' להגמרא להביאה במקומה, לעיל (מ"ה, ב') בדין פסיקת חוט השדרה, — לפיכך נימא, דגם עובדא זו קא מיירי בשנפלה מאיגרא, כגרסת הבה"ג; על כן השמיענו התוספות, דלאחר כל אלה (עי' ביש"ש סי' ס"ב), לא יתכן לפרש בכהאי גוונא, משום דאינהו סברי, דבעינן דוקא הילוך יפה (כפי היולא מגרסתם דלקמן, עמוד ב', בד"ה „והלכתא";

וכמו שכתבו בשמם התוי"ט לקמן בסוגיא זו. והיש"ש סו"ס ס"ה). וכיון דההכרח לומר, שהתוס' שללו מהאי עובדא רק ענין „נפולה" גמורה מגובה עשרה (וכמו שפירשם נמי הבאר יוסף), ואפיה"כ מחתו הב"י והב"ח את דברי התוספות בחדא מחיתא עם דברי הרשב"א בתוה"ק הנ"ל, — הרי לך להדיא, שהם מפרשים, דגם הרשב"א מיירי שם רק בנפילה מגובה יו"ד דוקא. והכי פירשוהו הפר"ח והראש יוסף (בדבריו על התוס' הנ"ל), והגר"א בביאוריו.

אולם דא עקא, ששתי הקושיות העלומות, שהכריחו את הרב"ש לפירושו הנ"ל, הרי עדיין הן נלבות כנד לפנינו: חדא, מאי קמ"ל הרשב"א בתוה"ק והשו"ע הכא, דגרירת הרגלים אינה מוליאה מידי נפולה? הא האי כללא מתבאר אגלים לקמן במקומו הראוי (דהיינו היכא שמדברים מענין הכונת ההליכה המתרת „נפולה"), ד„אם הלכה והיא לולעת", אינה חשובה הליכה! ועוד, אי ס"ד, דאינהו מיירין הכא בנפילה גמורה מגובה יו"ד, — אם כן מאי איריא דנקטי רק חששא דפסיקת החוט, הא בכה"ג הוא שחוששין נמי לריסוק כל האברים!

אכן בתירולא דהאי מלתא נראה, דכונה עמוקה לוטה בדברי הרשב"א. דהנה, כיון דלשון העובדא בגמרא ובפוסקים היא: „ההוא אימרתא, דהוו שדרן כרעיה בתרייתא", הרי ידעינן ממילא מזה שני ענינים:

א) **דהאימרתא** לא שהיתה רק לולעת על רגליה, דבאופן כזה ישנו כח התנועה בהרגלים, ורק שהליכתן גרועה ומקולקלת, — אלא שרגליה היו נגררות, שהוא ענין העדר כח התנועה לגמרי, דהיינו מחלת השבץ, הנקראת בלשון חז"ל: „שגרונא" (כמו שפירש רש"י: „קרנפ"א", שהוראתו: קראַמפּף; פּאַראַליז). והנה, מחלה כזו, אם אינה מקומית (מלד קלקול, שנתהוה בעלם ורלשונה בתוך הרגלים עלמן), אלא שהיא נסתבבה מאיזו מחלה ראשיה, שמקומה באחד מחלקי הגוף האחרים, — תבוא על הרוב רק בסבת קלקול והפסד חוט השדרה, כידוע בחכמת הרפואה, שסבה כזו תשלול לגמרי את כח התנועה מבעל-החי, אפילו בשעה שהוא שוכב; מבא"כ בהתרסק האברים הפנימיים לבדם, או אינה נפסקת יכולת התנועה מהרגלים, באופן שיבלר מבעל-החי להניען גם בשעת שכיבתו, אלא שמלד עלמות החולשא הנפרזה, מתקלקלת רק ההליכה או שנעדרת לגמרי. ובזה אתי שפיר מה שחשש רבינא בהותה העובדא רק לפסיקת החוט לבדו, ולא חשש גם לריסוק אברים.

דבר

ג) ד״ק „כרעיה בתרייתא״ היו נגררות, אבל הרגלים הראשונות, דהיינו הידים, היו הולכות כראוי, — הרי מזה נמי מוכח, דלא נתרסק גבה אבר מאבריה הפנימיים, דלולא זאת, הרי היתה החולשה מתפשטת בכל הגוף בשוה, באופן שהיתה מונעת ההליכה הנאותה גם מהידים; אלא שהסבה היא רק פסיקת החוט, דבכה״ג ידוע בטבע, שבאם נפסק החוט בחלקו שלמטה משטח החזה, אז תתגלה מתחלה פעולת ההפסד רק בחלקו התחתון של הגוף, דהיינו הסתעפות שבין הרגלים האחרונות; ורק לאחר תקופה ידועה, אחרי הולד דלקת עור החוט או מוחו או גם שניהם (דהיינו המחלה, הנקראת בשפת הרפואה: „מִיעֶלָאמֶענִינְגִיטִיס״) ואחרי התפשטותה גם על יתר חלקי החוט שבשטח העליון, או אז יסבב ההפסד גם שבין הידים.

נמצא, כיון שהיא הולכת על ידיה כראוי, בשעה שמהרגלים נפסקה כל תנועה, הרי חזינן מזה שפיר, דהנפילה לא גרמה ריסוק אברים, אלא שגרמה רק הפסד החוט בשטחו שלמטה מהחזה; אכן, שבשטחו זה לא יתכן להגביל מקום ההפסד, משום שבין אם הוא בהתחלת השטח ובין אם הוא בסופו, הנקרא בלשון הרופאים: „קאַבא עֶקְווינאַ״, דהיינו למטה מפי פרשה שליסיה, — בכל אופן הרי תהיה התולדה המחייבת מזה שבין הרגלים.

לפי״ז, הרי יוצא לן, דבהאי עובדא איכא, לכאורה, ספק-ספיקא להתיר, אפילו בנפלה האימרתא ממקום גבוה הרבה שלא לדעתה: שמא לא נפסק החוט כלל, וגרירת הרגלים האחרונות היא רק מצד דנקטה שגרונא בהור מחלה מקומית בתוך הרגלים עצמן; ואת״ל, שנפסק — שמא נפסק למטה מפי פרשה שליסית, דהיינו במקום שאין איסור כלל מצד הפסד החוט. וככר עלה ש״ס כזה על דעת הרשב״א, בכתבו לעיל: „ואני תמה: עאל ויתיב ושתק, ואינהו מקרקרן, למה אנו חוששין להם? דהא כל חדא וחדא בספק-ספיקא עומדת: שמא לא דרס לזו; ואפילו תמצא לומר, שזו היא שדרס, שמא במקום שאינה נטרפת בכך דרסה וכו׳״. וגדולה מזו השמיענו הרוקח (סי׳ שפ״ז) גבי „נפולה״ גופא, שיתכן לסמוך בה אפילו על ספק-ספיקא הגרוע מהנ״ל, בכתבו: „אבל אם נפלה ולא נודע: אם על מתניה או על צלעותיה, מותרת בלא בדיקה, דספק-ספיקא הוא, ושרי **)״.

ואם כן הרי הָיִינו מותכין עפ״י זה הדין, דבגרירת הרגלים האחרונות, היכא שהיא הולכת על ידיה כראוי, סברי כו״ע כהבה״ג, דאפילו ב„נפולה״ גמורה אין לחוש כלל, מטעם הס״ס הנ״ל (עי׳ פר״ח בכללי ס״ס, ס״ק ב׳); דלפיכך הוא דלא דמי האי דינא כלל להא דפסק הרשב״א לקמן בתוה״ק, ד„אם הלכה והיא צולעת, צריכה בדיקה״, דהאי „צליעה״, שלשון כזו אינה מסמנת העדר שלמות תנועת הרגלים, המסתבבת רק מהפסד החוט, אלא שהיא נופלת על חולשה כללית ומניעת ההליכה, היכולה להסתעף מצד ריסוק אחד האברים, בעת שעלמות התנועה משתמרת בתוך הרגלים בשלמותה.

על כן הוא דקא אתי הרשב״א להשמיענו שפיר הכא, דבאמת לא שנא, אלא, דאפילו הולכת כראוי על ידיה ואת רגליה האחרונות גוררה — אעפי״כ אין להתיר מטעם הספק-ספיקא הנ״ל; והיינו מהטעם שכתב כאן: „שפסיקת חוט השדרה מצוי עם כח נפילתה״; וכיון דשכיח טפי לאיסור מלהיתר, הרי אין הספק ד„שמא לא נפסק החוט״ מצטרף בכה״ג לספק כלל; וכמו שפירש הפר״ח (שם ס״ק י״ג) את תירוץ הרשב״א בתוה״א על קושיתו מדרוסה הנ״ל; וכן הביא המנחת כהן (סוף ספר התערובות) להדיא בשם הרשב״א בתשובותיו (סי׳ ת״א); והיינו כמו שפסק הש״ך בדיני ספק-ספיקא (ס״ק ל״ג).

מעתה, סרו ממילא קושיות התב״ש מעל הרשב״א, דשפיר השמיענו להלכה בתוה״ק האי דינא בשיטה דגוררת רק הרגלים האחרונות, דאף דבכה״ג ליכא אלא חששא דפסיקת החוט לבדו, אפיה״כ אין להקל בזה מטעם ספק-ספיקא; ותו הודיענו עלם הדין לקמן במקומו, בשיטה „עקרה רגלה״, דבעינן דוקא הילוך יפה, אבל ב„צולעת״ חיישינן לריסוק אברים ולפסיקת החוט

ועל ליר זה הנה סובבת גם דעת מרן, ז״ל, בשו״ע, שהעתיק דברי התוה״ק הללו כל אחד במקומו - בסו״ס ל״ב ובסי׳ כ״ח, ס״ו; ואם כן מה שאפשר לפרש בגוף התוה״ק, הלא נהפרש ממילא גם בההעתקה.

ובכן, אחרי שנהרס היסוד האחד של חומרת התב״ש והנוב״י, הלא אין מקום מעתה לחוש לה כלל נגד כל הפוסקים שקדמוש; וכמו שפסקו בשו״ע אדמו״ר הזקן, ז״ל, ובל״ל-פסק״ד, ועוד

**) וצ״ל, דהרוקח סובר, דלא נחשב זה לס״ס משום „חד״, מחמת דבכה״ג מיקרי נמי, שהספק הראשון מתיר יותר מן האחרון; כיון דלהראשון אינה בסוג „נפולה״ כלל (עי׳ בינת אדם ב„שער הקבוע״, סי׳ נ״ג).

ועוד כמה אחרונים בתשובותיהם, שהביאם בס' דרכי תשובה (ס"ק ס"ג).

ואין לטעון, דהכתי, כיון שנתבאר מיהא, דגרירת הרגלים, דהיינו השבן, הויא מצד עצמה הוכחה על הפסד חוט השדרה, א"כ, בהיות הוכחה כזו לנגד עינינו, הרי עלינו להחמיר אפילו בנפילה מגובה הפחות מיו"ד, — דיש לומר, דשאני ושאני נפילה כזו, דנגבה הוא שיש לסמוך על הספק־ספיקא דלעיל; דהרי כיון שמצדה אינה מלויה כלל פסיקת החוט, תו ליכא סברת „שכית טפי לאיסור מלהיתר", שבשבילה לא קא סמכינן אהאי ספק־ספיקא גבי נפולה גמורה. וא"כ הוי הכא ספק־ספיקא מעולה, דאף דאינו מתהפך, הרי בנדון כזה לא מצריכינן להאי תנאה כלל, כיון דמתחלה יש לנו לדון על עצם חלות המקרה: אם ישנה כאן המציאות דפסיקת החוט; וכמש"כ הש"ך בדיני ס"ס (ס"ק ט"ו) לענין מציאות התולע.

אמנם, כיון דהכא גבי הריעותא דשבן הרגלים אנו נזקקים להתיר מטעם ספק־ספיקא, לפיכך יש להחמיר גבה לבדוק לכתחלה בחוט, כהכרעת הש"ך בדיני ס"ס (ס"ק ל"ה); אך בדיעבד פשיטא, דאין בדיקה כזו מעכבת כלל.

זולת זאת, נראה בגוף המלאת התב"ש והנוב"י הנ"ל בכללותה, דלאחר כל אלה, הואיל שהיא יצאה מפומייהו דרבוותא כוותייהו, ראוי, שלא להקל למעשה, אלא אם כן בהיות איזה הפסד בדבר.

נהזור לנד"ד, דנבי', כיון דאיכא נמי הפס"מ, פשיטא, דאין להחמיר כלל וכלל.

כן אין לחוש בנד"ד להא שהחמיר בס' דעת קדושים (ריש סי' כ"ח) אפילו בנפילה מגובה הפחות מיו"ד, היכא שנחלקה הבהמה על הקרח, באם שלא הסתכלו בתכונת הנפילה, מטעם דחיישינן, „שאפשר נפלה בבת אחת ושלא מדעתה", דבאמת אין שום מקום לחומרא כזו; דהא החומרא דנפילה בבת אחת לא נאמרה בכל הפוסקים שקדמוהו אלא רק גבי „הפילוה אחרים", אבל בשנפלה מעצמה בפחות מיו"ד, הרי לא איסתתיט חד מינייהו לחלק בהכונת הנפילה: אם היתה בהדרגה, או בבת אחת. ואדרבה, הרי ממסקנת הגמרא ב„ב"ק" (כ"א, ב') שמעינן להדיא, דאף שנפל השור להריתא דדלאי, שבדרך כלל מסתבבת נפילה כזו מאונס, מצד העלמת עין, שאין לך נפילה פתאומית ובבת אחת יותר מזו, אפיה"כ לא היה רב נחמן אוסרו, לולא היתה הנפילה מגובה עשרה דוקא; וא"כ כש"כ, שאין שום חשש גבי הנפילה מצד חלקלקות הקרח, אחרי שהבהמה, בלכתה עליה, רואה היטב את הסכנה הכרוכה בעקבה, שלפיכך היא עושה בודאי כל תחבולות ההגנה החושיית, לבלתי תוזק מהנפילה הצפויה לה לרגעים. והכי מפורש בסמ"ק (סי' ר"א), שכתב: „או אם החליקה ונפלה מאליה, כשרה; אעפ"י שאינה נועלת לפרניה בארץ, כיון שלא הפילוה בחוזק (דאז איכא תלתא לגריעותא: הפלת אחרים, בחוזק וגם העדר נעילת הלפרנים); וכיון שאין גבוה עשרה טפחים מכריסה לארץ, כשרה".

נמצא, דבהא סלקינן ובהא נחתינן, דבנד"ד כשר השור בלי פקפוק.



סימן יז.

ע"ד שאלתו, בנדון מה שנהגו בעירו קאליטן, כבכל יתר ערי סיביר, לשרות הבשר חצי שעה בתוך הפירת הקרח (פאלאנקא), שעל הנהר; ואח"כ מולהין אותו שם על מחצלת של גמי (ראָגאָזשַא), השטוחה על פני הקרח; ואחרי השהיה במליחה כשיעור, מדיחין אותו ב' או ג' פעמים בתוך אותה החפירה.

והנה, דעת כת"ר להחמיר אפילו בדיעב, ולאסור גם הכלים, שנתבשל בהם בשר כזה, מצד אלה הטעמים: א) כיון שמדיחין הדחה ראשונה במים הקרים מאד שתחת הקרח, הרי כתב הב"י (ריש סי' ס"ט), שהמים הקרים ביותר מקרשי לי' להבשר, ולפי"ז, ההדחה הראשונה דנד"ד אינה כלום; ב) שקרוב לשער, שהבשר מתקרש, בהיותו מונח במליחתו על הקרח, דממילא אין המליחה מועלת בו; ג) כיון שהבשר מתקרש ומתקשה, הרי יש לומר, דגם ההדחה האחרונה אינה מועלת כלל.

אולם, לענ"ד, אף דהאי מנהגא הוא גרוע בתכלית, מ"מ הפריז כת"ר על המדה, בהחמירו אפילו לענין דיעבד. דהנה, בנדון החשש הראשון, נראה פשוט, שהב"י לא קאמר דבריו ההם אלא לשיטות הי"א שבמרדכי והר"ן, דלדידהו טעם הדחה ראשונה הוא כדי לרכך הבשר (עי' פמ"ג בפתיחתו להל' מליחה בד"ה „ועתה אבוא"); אבל להסמ"ק ולהמרדכי, ולהרא"ה, וסיעתם, דסברי, דלאו מטעם ריכוך נגעו בהא, ודאי, דלא שני להו בין אם היה ההדחה במים כאלו שמטרשין להבשר או לא; דכיון דאינהו מצריכים, כל מר כדאית לי', רק העברת לכלוך הדם מעל פני הבשר, ממילא, הרי פעולה כזו שפיר יכולים לפעול אפילו

מים היותר קרים שבעולם. לפיכך, נהי דלענין מנהגא דלכתחלה יש לחוש לכל אותן השיטות, מיהו אם עברו והדיחו במים קרים ביותר, בודאי מותר הבשר אחרי המליחה, עפ״י הטעם דהעברת הצלול, שילא מפי הרבים, דבעיקר הדין כותייהו נקטינן; וכמו שפסק הרמ״א (ס״ב) לענין אם לא הודח רק מעט קודם המליחה (דהדחה כזו מעברת רק לצלול הדם, אבל אינה מרככת הבשר כלל), דמותר בדיעבד; באופן שאפילו היכא דלא נתבשל עדיין והיכא דליכא הפס״מ, אין צריך כלל לחזור ולהדיחו ולמלחו שנית, כמו שפסקו הט״ז (ס״ק י׳) והש״ך, והשארית יהודה, והעלי לבונה, והשבילי דוד (אות ג׳), והיד יהודה; ובהכי מודים גם הפמ״ג והחו״ד (עי׳ בלב״ש, בחדושי דינים אות ק״ט, ובשבילי דוד, שם, וביד יהודה בפירוש הארוך סוס״ק ע״ו), — דלא כהגרעק״א, ז״ל, בחדושיו (סק״א וסקי״ד), שהעמיס כונה אחרת בדברי הרמ״א.

והנה, כל זה, לוא יהיבנא לכת״ר, שהמים שתחת הקרח הם קרים כל־כך עד שמטרשי להבשר; אולם באמת נראה, דכל חששת „מטרשי" לא התכן אלא דוקא במים המכונסים בכלי שבחלר בזמן הקור הגדול, אבל לא במים שבנהר תחת הקרח; דהרי ידוע בחוש, שאין הקור, שממעל למכסה הקרח, שולט כלל לקרר את המים שתחת המכסה. ותו, הא לפי עדות חז״ל הנאמנה הרי, אדרבה, עוד ישנה קצת חמימות במים כאלו, כדקאמרי ב„פסחים" (צ״ד, ב׳): „בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולי רקיע, לפיכך כל העולם כולו צונן ומעיינות רותחין (היינו חמימות כל דהיא, וכמו שמתבאר מדברי הא״ז, ח״א, סי׳ ר״מ, וכ״כ אדמו״ר בשו״ע סי׳ תנ״ה, ס״ב)"; דהרי פשיטא, דלגבי תקופת עלם ימות הגשמים לית מאן דפליג על הבה״ג והתניא, והכלבו (הל׳ פסח), והטור, והשו״ע (ריש סי׳ תנ״ה), דסברי, דגם הנהרות, אף שהם מתפשטים רחוק מנביעת המעיינות, אעפ״כ כלולים נמי בכלל „מעיינות" לענין טבע החמימות; וכמו שמתבאר מתוך הדברים המדוקדקים, שכתב בזה המשב״ז (שם, סק״א, בד״ה „ועי׳ ברא״ש לרס״י").

ובכן, הלא אין מקום להחמיר בנד״ד, אפילו להי״א שבמרדכי והר״ן והב״י.

ובדבר החשש השני: הנה, אם הָיִינו, יודעים בודאי, שהבשר נקרש שם על הקרח, באופן שנתקשה כאבן בתוך שיעור המליחה ונשאר במצב כזה עד ההדחה האחרונה, — בודאי אסור אז הבשר אפילו בדיעבד, באם שנתבשל, כמש״פ הש״ך (שם, ס״ק י״א) בשם הרש״ל; אך בנד״ד, אחרי שכבר נעשה מעשה המליחה על הקרח, ואין אתנו יודע ברור, אם נקרש הבשר כאבן קודם שעבר שיעור המליחה, דלפי הנראה מלשון השאלה, לא ראה כת״ר בעיניו את הבשר בהתקרשותו במקום מליחתו, וגם לא הגידו לו כך באחת מן העובדות, מלד שהבשר היה מתבשל תמיד בלי שימת לב כלל לתולאות מליחה כזו, אלא שרק כת״ר משער כך וחושש לזה בתור חששא קרובה, — ממילא, הרי אינו יולא מידא מגדר ספק; וא״כ הרי שפיר אפשר להקל בכה״ג, מטעם היותו ספק בדם שבשלו, דאינו אלא מדרבנן; דהא הכא לא שייך למימר, דהחתיכה עומדת בחזקת איסורא דדם, דלבד מה דלדעת גדולי האחרונים (הט״ז, סי׳ קכ״ז, סק״ו, והחו״ד, סי׳ ס״ט, ס״ק י״ד, והיד אברהם, שם, והשב שמעתתא, ש״ג, פ״ז) מושללת החתיכה לגמרי מהאי חזקה בכל גווני, מחמת דהאיסור, שאנו דנין, שהוסר ע״י מליחה, אינו בכל עלמות החתיכה, שבעלמותה הרי היא מותרת, אלא שהאיסור הוא רק מעורב בה, — לבד מזה, הנה בנד״ד ליכא לחזקה זו אפילו להנקה״כ, (בסי׳ קכ״ז, שם), דפליג על הך סברא, דכיון דנעשה מיהא מעשה המליחה, שעל ידה היה מוכרח הדם ללאת, א״כ הרי איתרעא כאן חזקת הדם שבחתיכה, והויא כאלו אינה כלל, כהא דפשיטא להמנ״י (סי׳ ל״ב, סק״א) ולהשפ״ד (סי׳ ס״ט, ס״ק י״א).

איברא, דלקושטא דמלתא אין אנו נזקקין כלל לכנס לבית הספק בזה, דבאמת אין לנו להחזיק ריעותא, כיון דודאי מלוי יותר לתלות, שבמשך השיעור המלומלם של מליחה, דהיינו ח״י מינוטות (דלגבי דיעבד פשיטא, דאין להחמיר בהלרכת כ״ד מנוטות דוקא: עי׳ ביד אפרים סעיף ו׳), לא נתקרשה החתיכה בשלמות, עד שתהיה קשה כאבן, באופן שהמלח לא יוכל עוד לפעול בה את פעולתו; דהתקרשות כזו במשך קלר כזה ודאי שֶׁתִּקָּצֵר אפילו מהקור היותר גדול, באם שהוא קור כזה, שבמקום השתררותו אפשר עדיין להתקיים ישוב בני אדם. ותו, הרי בלא״ה כ יחייב השכל, שהחתיכה, בהיותה בתוך שיעור מליחתה, היא מושללת אז מההתקרשות הגמורה; דכיון שטבע המלח להזיז ולשאוב הדם ממקומו, א״כ הרי תנועת ההזזה הזאת, המתעוררות בכל גידי הדם הגסים והדקים כסערה, הממלאים בלי מספר את כל שטחי החתיכה, מעכבת את פעולת ההתקרשות, מחמת שהתנועה מולידה בטבעה חום (כידוע וכמו שמבואר נמי בריי״ף ור״ן ס״פ „כל שעה"), דלפיכך התנגד ממילא, להתקרשות; וכעין הא דקאמרינן נמי בריש מתניתין ד„יומא" (מ״ג, ב׳).

ואפילו אם היתה המליחות בנד״ד, שרחו את הבשר, שהיה קרוש כאבן לאחר שיעור המליחה, נראה נמי, דיש להקל ולומר, דהשתא היא דנקרש, מטעם דמוקמינן לי׳ על חזקתו הברורה הקודמת, שלא היה קרוש מתחלתו; דכיון דליכא כאן חזקה המנגדה, דאחר מעשה המליחה הרי נתבטלה חזקת הדם שבחתיכה, ממילא, הרי אפשר שפיר לסמוך עליה, אף דהויא חזקה העשויה להשתנות בזמן הקור, וכמו שהיטיב להוכיח הש״ב שמעתתא (ש״ג, פרקי ח׳—י״ג). ואף דההתקרשות אינה באה בבת אחת, אלא — מעט, מעט; מ״מ אין זה מגרע חזקת הבשר הקודמת, כל זמן דליכא חזקה המנגדה, דהויא אז בצירוף הריעותא ד„הרי קרוש לפניך׳ תרתי לריעותא; כמו שמתבאר להדיא מסוגית ר״ס „נדה״, דלולא המליחות דתרתי לריעותא, לא היתה מקלקלת סברת „חסר ואתא״ או „החמיץ ואתא״ את החזקה הקודמת של המקוה או של היין (עי׳ ביאורי הגר״א ליו״ד סי׳ ר״א ס״ק קי״ד). ואף, דלכאו׳ רה, הא נתינן התם רק חדא דרגא טפא דליכא תרתי לריעותא, דבדאיכא תר״ל אזלינן בודאי בתר חזקה דהשתא, ואלו בדליכא תר״ל אזלינן מיהא בתרה לכה״פ מספק. — הרי נקטינן לקמן (ו׳, ב׳), דאין זה אלא משום חומר דקדשים ותרומה, אבל גבי חולין לא חיישינן להא בכה״ג כלל (עי׳ בתוס׳ ר״ס „נדה״, בד״ה „מעל״ע״, ובפ״ס, שם, ע״ה, ובבינת אדם שער רוב וחזקה, סי׳ ל״א ול״ג).

יותר מזה אפשר לומר, דאפילו אם היו בנד״ד תרתי לריעותא (כגון אלו היתה חזקת הדם שבחתיכה חזקה מעלייתא), אעפי״כ, כיון דאיכא סברא לתלות, שההתקרשות באה לאחר שכבר פסק כח המלח המעכבה, דהיינו לאחר שיעור המליחה (עי׳ ט״ז סי׳ ס״ט, ס״ק מ״ז), שפיר תלינן, דהשתא הוא דנקרש. וכהא דנקטינן ברמב״ם (פ״ה מהל׳ תרומות, הכ״ד) לענין „הבודק את החבית והניחה להפריש תרומה על אחרים כו׳, ולאחר זמן בדקה ומצאה חומץ, — מעת שבדקה החלה עד ג׳ ימים ודאי יין כו׳, מכאן ואילך ספק״: אלמא, דאף דבתר ג׳ ימים לא סמכינן על חזקת היין הקודמת, מטעם ההתנגדות דתר״ל (חזקת טבל ו„הרי חומץ לפניך״, כדקאמרינן ב„נדה״, שם), — אפי״כ כל משך שיש עדיין סברא להעמיד היין על חזקתו (כפי שנתבארה ב„ב״ב״ ל״ו, א׳), שפיר מעמידינן אותו עליה בכל גווני. ופשוט הוא. —

ואין לטעון, דאף שהחתיכה לא תתקרש בתוך שיעור המליחה, מ״מ לחלוחית המים שעל פניה הרי ודאי, דלרוב קלישותה, יתגבר הקור על התנגדות המלח, להגלידה גם בתוך השיעור; — דבאמת אין זו סתירה כלל לפעולת המלח הנדבק בהבשר, משום שכל זמן שהחתיכה בעצמה לא נקרשה, שפיר כחו חדש עמדו להמשיך פעולתו באין מפריע. ואפילו נניח, שבמלב כזה יפסיק גליד הלחלוחית בין המלח להחתיכה, הנה בודאי, דלא גרע הפסק גליד כזה מהפסק העצמות בין המלח שעליהן להמוח שבקרבן ואעפי״כ הרי מהניא מליחה כזו להמוח; דודאי אין לחלק בפרט זה בין מוח לבשר, כמבואר בתוה״א להרשב״א בנדון מליחת הטלפים; וכן מוכח נמי להדיא מהש״ך (סי׳ ע״א, ס״ק ג׳. ועי׳ בשפ״ד שם, ס״ק ג׳ וט׳, ובשבילי דוד אות א׳).

בן אין לחוש, לשמא יתקרש, לרוב קלישותו, הציר הנפלט קמעה, קמעה, באמצעות המלח, ויאחר כך על החתיכה בתוך שיעור המליחה, — דהרי כש״כ הוא מהא דמבואר בשו״ע (ריש סי׳ ע׳), דאפילו ציר לח המתקבץ בגומא שבין החתיכות הנמלחות אינו אוסר; והדברים מבוארים בטעמם באו״ה הארוך (כלל יו״ד, סי׳ כ״א וכ״ג).

מעתה, אם באנו לחשוש לחששת כת״ר השלישית, היא רק מצד שכפי המנהג בודאי נשתהה פה הבשר במלחו לא פחות משעה שלמה, וא״כ הרי זה קרוב לודאי, שבעבור שיעור המליחה המצומצם, הספיק להתקרש בשלמות קודם ההדחה האחרונה במשך של נ״ב מינוטות. אולם נראה, דאפילו בהיות הבשר במלב כזה, גמי מועלת לו אותה ההדחה; דכיון שהיא אינה באה אלא להעביר המלח ולכלוך הדם, אפשר לתלות שפיר דבהדחת ג״פ במי הנהר המרובים בודאי יתנקה הבשר היטב, אף בהיותו קרוש כאבן. והרי גדולה מזו הקיל הפמ״ג (בשפ״ד, ס״ק י״א) אף לענין הדחה ראשונה, שהודח הבשר, בהיותו קרוש, ומלחוהו אחרי שנפשר; ושפתיו הן ברור מללו שם, דרק לטעם דריכוך יש להדיחו לכתחלה פעם שנית לאחר ההפשר שקודם המליחה; א״כ מבואר מזה להדיא, דליתר טעמי ההדחה הראשונה, שהם משום לכלוך הדם שעל פני הבשר, עובר הלכלוך שפיר גם בהיות הבשר קרוש בשעת ההדחה. אמנם, החו״ד (ביאורים, ס״ק ה׳) החמיר בזה, בסברו, דלכל הטעמים לא מהניא הדחה ראשונה כזו אפילו בדיעבד, מצד שאין ביכולתה להעביר הלכלוך, ונסתייע מאו״ה הארוך (כלל א׳, דין ג׳). והנה, באמת דבריו תמוהים, דבאו״ה מוכח להדיא, דלא הקפיד בזה אלא לכתחלה, אבל לא לענין דיעבד כלל; אך, אפילו לפי חומרא זו, הלא כתב בס׳ יד יהודה (ס״ק ע״ז), דאם מסיר יפה בידיו את

הקרח

הקרח מעל פני החתיכה בשעת ההדחה ההיא, בזה יודה גם החו"ד, דמהניא בכה"ג. לפי"ז הרי יש להקל בנד"ד אליבא דכו"ע, דאמרינן, דבודאי, אם ראה המתעסק בההדחה האחרונה, שלא עבר הגלגוך מעל פני הבשר, השתדל לשפשפו בכח הרבה עד שהסירו עם הקרח; דכיון דטעם הדחה זו ידוע לכל ע"ה, תלינן שפיר, דבודאי עשה המדיח כהוגן, בהיותו עומד בחזקת הכשרות דכל ישראל.

כן אין לפקפק מצד עלם מקום המליחה על המחללת. השטוחה על פני הקרח, — דפשיטא, דמחללת, שהיא מלאה נקבים מצד תכונת אריגתה, חשובה שפיר ככלי מנוקב; ואינה גרועה איפוא מליחה כזו ממליחה על גבי קשין, דשריא לכתחלה; וכ"פ המנ"י בסולת למנחה (כלל י"ב, ד"ב), שאם „הבגד ארוג מְרֻוַּח הנקבים", מותר למלוח עליו.

תבנא לדינא, דישראל קדושים הם, ולא נכשלו, חלילה, באכילת איסור במלוח רוחב סביר; ופשיטא, שאין לאסור כליהם.

אמנם, במקומו ושעתו בודאי מוטל על כת"ר להתאמץ בכל עוז לבטל את המנהג הרע ההוא, באם שיש לאל ידו; ותהי' או זכות הרבים תלויה בו. אולם, בְּהִבָּצֵר ממנו דבר כזה, נחוץ מאד, שכת"ר יזהיר, לכה"פ, את המולחים, שמעתה ישגיחו היטב על תוצאות מליחתם: והיה אם יראו באיזו פעם, שיתקרש הבשר כאבן קודם כלות ח"י מינוטות מהרגע שנמלח, ידעו, שהוא אסר או לבישול ע"י מליחה זו (עי' ביד אפרים ריש סי' ס"ט, בד"ה „בשר שמלא"); ובאם שיתקרש לאחר אותו השיעור, אזי ישתדלו בשעת ההדחה האחרונה להדיחו שלש פעמים דוקא ולשפשפו בידיהם היטב, היטב, עד שיעבירו מעליו לגמרי את הגלגוך וגלד הקרח. זאת היא חובת כת"ר ויעשנה: ותבוא עליו ועל שומעיו ברכת טוב!

סימן יח.

ב„תורה מציון" (שנה ב', חו"ד, ס' י"ג) כתב אחד הרבנים, נ"י, כדברים האלה: „... בטו"ז סי' צ', סקי"ב, העלה, דלא נאסר בבשר בחלב שחוטה ע"י מליחה, משום דהוה גזרה לגזרה, דבשר בחלב דאורייתא לא נאסר ע"י מליחה רק מדרבנן כו'. ולא באתי רק להקשות עוד מה שדעתי קצרה בה: הנה, מרש"י („חולין" דקט"ז, ע"ב) גבי חלב הנמצא בקיבה, וזה לא הוה רק מדרבנן, כתב שם רש"י, דנאסר ע"י מליחה, וע"ש. ומפורש בהדיא, דאף בבשר בחלב שחוטה נאסר ע"י מליחה (ועיין בבאה"ט יו"ד סי' צ', ס"ק כ"ב)! וצע"ג".

על יסוד זה בנה הרב הנ"ל בניניו כמו רמיס באותיות א', ב', וג', שם.

והנה, הוא נמשך בזה אחרי הבאה"ט, שהביא המחשב גם חלב הקבה לחלב שחוטה; אולם הדברים האלה מרפסן איגרי, דלרש"י (שם), האוסר אף בקרוש, מטעם דדינו כחלב גמור, ולא כפירשא, ולר"ת, האוסר רק בצלול, הרי בודאי חלב כזה לדידהו אסור בבשר מדאורייתא! משום דחלב שחוטה לא מיקרי אלא חלב היוצא מכחל הבהמה לאחר שחיטתה; אבל חלב הקבה אף שנמצא בתוכה לאחר שחיטת היונק, מ"מ הא הוא ינק בחיי האם, א"כ הרי היה כבר חלב-אם גמור, ולא יתכן אפוא, שיתהפך לחלב שחוטה; וכמש"כ הר"ן (ס"פ כה"ב): „דחלב הכנוס בבהמה לאו כבהמה שנמצא בה דיינינן ליה, אלא הרי הוא כמונח בקערה; ודינו כמקום שבא משם. ודין חלב גמור יש לו לכל דבר". והדברים מבוארים ב„חֻלִּין" (ק"ט, ב'), וכמו שפירש"י (שם, בד"ה „זה כנוס במעיו"). והיינו, דקאמר בתוספתא (פ"ח): „קבה שבשלה בחלבה חייב"; משום, דכיון דחלב כזה אסור בבשר מדאורייתא, ממילא, חייבים שפיר מלקות על בשולו בעור הקבה. ועי' בש"ך (ס' פ"ז, ס"ק ל"ב). ופשוט הוא.

סימן יט.

נדון מאי דילפינן, דיבש ביבש מב"מ מתבטל ברוב היתר, מהא דקאמר רחמנא גבי סנהדרין: „אחרי רבים להטות". כתב על זה הפמ"ג בראש פתיחתו להלכות תערובות: „ויש לעיין, דלא דמי לסנהדרין, דב' מזכים, וא' מחייב, בטלה דעתו; משא"כ לאכול שלשתן יחד, להרא"ש, אוכל אחת איסור כו'". ר"ל, דבענין התערובות הנ"ל קא מיפלגי הרא"ש והרשב"א, דהרא"ש סובר, שהאיסור נתהפך לגמרי להיתר, בהתערבו עמו חד בתרי, ולפיכך הוא שמותר לאדם אחד לאכול שלש החתיכות יחד; והרשב"א סובר, שהאיסור עומד באיסורו בכל גווני

רק שבשאיבלין חתיכות כאלו בזו אחר זו, אמרינן אז על כל אחת בפני עצמה, שזו היא של היתר, מחמת דאזלינן בתר הרוב (וכמו שנתבארה פלוגתתם לקמן בב"י סי' ק"ט); א"כ, בשלמא להרשב"א, שפיר מדמינן לסנהדרין, דכמו דגבי סנהדרין מזכינן את הנדון, משום דאזלינן בתר הרוב המזכים, ואין אנו נזקקים שם כלל לומר, דגם המיעוט המחייב מתהפך למזכה, — כן מ"דרין אנו במדה כזו ממש גם גבי תערובות, באוכל החתיכות בזו אחר זו; אבל להרא"ש, הרי לא דמי כלל הבא מן הדין, דהיינו תערובת החתיכות, להנדון; דהבא אמרינן, שהחתיכה האסורה נתהפכה להיתר, ואלו גבי סנהדרין הרי אמרינן רק, דבטלה דעת המיעוט המחייב, באופן שהיא כאלו אינה לגמרי לגבי הרוב, אבל הא הרי לא יתכן לומר, שהמחייב נתהפך למזכה, אחרי היותו איש העומד בפני עצמו עם דעה נפרדה ומסוימה, שהוא מתעצם בה ומינה לא יזוע.

אמנם, עלם דברי הפמ"ג בלתי מובנים, דהלא פשיטא, שגם הרשב"א לא החמיר אלא מדרבנן, אבל בזה הרי יודה גם הוא, דמדאורייתא מותר לאדם אחד לאכול כל התערובות בבת אחת; וכמש"כ להדיא גם הפמ"ג עלמו לקמן בפתיחה (פ"ג, בד"ה "והנה בסי' ק"ט") ובמש"ז (ריש סי' ק"ט); ממילא, לענין דאורייתא מוכרחים אנו למימר בטעמא דמלתא נמי לדידי', כמו להרא"ש: משום שהאיסור נתהפך לגמרי להיתר, — א"כ, מאי שנא דתלה הפמ"ג קושיתו רק בדעת הרא"ש, הא לגבי דאורייתא לית מאן דפליג עליו; ולפ"ז, הרי הדמיון לסנהדרין אינו עולה יפה אליבא דכו"ע! ול"ע. —

והנה, בתירוץ קושית הפמ"ג כתב כת"ר דבסנהדרין נמי, אם יש, למשל, י"ב מזכים וי"א מחייבים, מוכרחים אנו לומר דהמחייבים מתהפכים להחשב למזכים; דאם איתא", דאמרינן רק, דבטלה דעת המיעוט עד שהוא כאלו אינו, הרי בכה"ג לא נשאר כאן רק ב"ד של י"ב; והרי היכא דבעינן ב"ד של כ"ג, הוא לעיכובא, שאין לפחות ממספר כזה.

אולם, סברא זו לא תתכן כלל, דב"סנהדרין" (ג', ב') איתא להדיא היפך, דהא רבי קאמר שם, דטעמי', שהוא מצריך חמשה דוקא גבי דיני ממונות, הוא בכדי שאפילו אם יתחלקו הדיינים בדעותיהם, ונכריע כהרוב, אכתי יהיה גמר הדין בב"ד של שלשה, כפי מה שהוא ראוי להיות ממדרש הפסוקים, — ולהס"ד כסברת כת"ר, הרי אין שום התחלת טעם בדברי רבי, דהא אפילו אם גם יתחילו לדון רק בשלשה, ויהיו שנים מזכים, והשלישי מחייב, הרי נמי נימא אז, דגזרת הכתוב הוא, שגם היחיד המחייב נתהפך למזכה נגד דעתו, וא"כ הרי בכל גווני יהיה גמר הדין תמיד בשלשה! אלא לאו שמע מינה, דהמיעוט הוא רק מתבטל, אבל לא שמתהפך, באופן שיוכלל במספר אחד עם הרוב. וכן מתבאר נמי מהא דמסיק ר' אבהו שם כסתירת דברי רבי: "אלא אספה לי שבעים איש, אמר רחמנא, משעת אסיפה שבעים כו', — הכי נמי ונקרב בעל הבית אל האלקים: משעת קריבה שלשה", היינו, דבגמר דין מסתפקין בפחות מהמספר הקבוע, אחרי שהמיעוט, המתנגד בדעתו הנפ־דה, אינו מן המנין כלל. ובזה נסתר גם עלם היסוד, שהניח כת"ר, דגם בשעת גמר דין בעינן דוקא, שהמספר הקבוע של הדיינים יעמוד בעינו; דהרי אליבא דהלכתא, לפי מאי דקיי"ל כת"ק דרבי, קאמר ר' אבהו הכא מפורש, דכל המספר נקבע רק בשביל התחלת הדין, אבל בשעת הגמר דיינו רק בהרוב ממנו במוסב המיעוט (עי' נה"מ בביאורים, ריש סי' י"ח, ובמאורים למשפט שם, ס"ק ז').

על כן נראה לתרץ קושית הפמ"ג כפשוטו: דבאמת ישנה מציאות להסברא ד"האיסור נתהפך להיתר" גם בסנהדרין, למשל: אם הנתבע, שהדיינים מחולקים על אודותיו, יצא עפ"י שנים מהם זכאי, ולדעת השלישי החולק הרי הוא גזלן מדאורייתא ופסול לעדות; ולמחר יזדקק אותו הדיין המחייב לרדת הוא בעצמו לדין עם חברו, ואותו הנתבע, שאתמול התעלם הדיין הזה להוכיח רשעתו, יודע לו הפעם עדות, — הרי אז האי דיינא גופי', המחזיק עדיין בסברתו, שאותו הנתבע פסול מדינא לכל עדות, שפיר רשאי הוא בעצמו להזמינו להעיד לו; וגם הדיינים, אפילו כשידועה להם סברת הדיין הנדון לפניהם לכל פרטיה, רשאים בפשיטות לדון עפ"י עדות כזו: הרי קמן, דאותה הדעה השלישית הפוסלת נתהפכה להיות היתר ממש, מלד גזה"כ ד"אחרי רבים להטות"; ולפיכך הוא דילפינן מסנהדרין גם לכל דבר איסור, שנתערב ברוב היתר.

אמנם, עד כאן לא קאמרינן הכי, אלא לגבי ה"דעה", דרק היא, בהיותה של המיעוט, מתהפכת לתכונת דעת הרוב ממש, כפי הדוגמא הנזכרת; אבל בנוגע למספר גוף הדיינים — הוא לא ישתנה כלל בשביל התהפכות כזאת; ולפיכך, בהיות שלשה דיינים, והמיעוט מחולק עם הרוב, הרי יֵחָשֵׁב מספר האישים כמו

לעינינו, דהיינו, שגמר-הדין הוא רק בשנים, ולא שֶׁנֶּחְשָׁבוּ, שהוא בשלשה, מצד התכללותו של גוף הדיין השלישי המחולק בתוך הרוב. והיינו, כפי שמתבאר מדברי רבי ור' אבהו דלעיל.



סימן כ.

בדבר מה שנהגו בקהלתו זה שנים אחדות, שהשו"ב שוחט אצל נכרי את הצאן, שהנכרי קונה בשביל קצבות, וגם השו"ב מנקר את בשר השחיטה; והבשר יִמָּכֵר בחנות הנכרי ע"י שכירו יהודי, אשר הבשר שמור אצל האחרון בתבה מיוחדת שבתוך החנות ע"י הַטְבָּעָתוֹ על כל התיכה את חותמו, ששם השו"ב חקוק עליו, וְהַסְגָּרָתוֹ את התבה במפתחו, שהוא לוקחו עמדו, בצאתו מהחנות. והנה, במרוצת הימים לעזו על אותו המשגיח, שהוציא לרה"ר בשבת; לסבה זו, מצא כת"ר לנהוג להעבירו ממשמרתו, אף שלא היה כאן יותר מרנון בעלמא. אכן, אחרי ההעברה, עשה המשגיח זר מעשהו בפני הרבה עדים כשרים, במכרו דלועים בשבת בפרהסיא. בכל זאת הכשיר כת"ר את הבשר, שקנו מתחלה אצל הנכרי באמצעות המשגיח. אולם הרב רמ"ט נ"י נתעורר לאסור הבשר וגם הכלים, שנתבשל בהם, משני טעמים: א) מצד דעיקרא דהאי מנהגא נתיסד מתחלתו נגד הדין; דהסברא נותנת, דכאן אינם מועילים כלל חותם ומפתח או שני חותמות, מחמת דכיון דהבשר העומד למכירה הוא של הנכרי, לא מירתת בכה"ג לזייף אפילו שני חותמות, כהא דנקטינן בשו"ע (סי' קל"א) לענין המטהר יינו של עכו"ם ברשות העכו"ם; וא"כ יש לחוש, לשמא השיג עוד מפתח למנעול התבה וגם השיג אצל אחד הזייפנים חותם כחותם השו"ב, ובאופן כזה היה מזייף עם החותם חתיכות של איסור ומוסיפן בהתבה, בכדי להרבות בסחורה, העולה בזול מהכשרה; ב) מצד שהמשגיח נעשה מומר לחלל שבתות.

הנה, הערעור הראשון מסתלק מאליו לאור דברי הרשב"א בתשובה, שנקבעו להלכה בשו"ע (קי"ח, ט'), ד"בשר הנמצא ביד עכו"ם וכתוב עליו "חותם" (כלומר, שהאותיות "חותם" כתובות על הבשר) או "כשר", אעפ"י שאינו ידוע מי כתבו, כשר; והוא, שלא יהיו מצויים שם עכו"ם, היודעים לכתוב"; והטעם, דכיון שהעכו"ם אינם יכולים לכתוב אותיות עבריות, דלפיכך הוא דמכשירין בשר כזה, אף שלא ראינו, שישראל כתבן, או לא חיישינן נמי לשמא, אחרי שבאה כבר לידו חתיכה כשרה עם אותיות עבריות מכתיבת ישראל, הסתכל או בהאותיות שלפניו וזייף לכתוב כתמונתן על עוד הרבה חתיכות אסורות,—דעד כאן לא יתכן לחוש לזה, אלא דוקא רק גבי אות אחת בלבד, אבל לא גבי יותר ממנה; וכדברי הרשב"א בחדושיו ל"חולין" (סוף דל"ג), שכתב: "ומ"מ בסימן כתב הקודש, אעפ"י שאין דרכן של נכרים לכתוב ככתבן של ישראל, וללמד נמי לא חיישינן, אפי"ה בסימן אות אחת לבד לא סמכינן עליה בבשר, דבעי שני חותמות; משום דאע"ג דהוא אין דרכו בכתב זה ולא למד, חיישינן לזיופא, וכדאמרינן ב"ע"ז" (ל"ט, ב'): חיישינן אחד טרח ומזייף; כו'. ומיהא בשתי אותיות סמכינן, דשתי אותיות כשני חותמות הן, ולא טרח ומזייף".

הרי קמן, דאף דהאי הלכתא קא איירי להדיא כשהבשר הוא של הנכרי המוכרו, אפי"ה לא אמרינן, דבכה"ג הוא עלול לזייף אפילו שני חותמות, כהך חששא דגבי יין.

ועל ציר זה הנה סובבים גם דברי הרמ"א (שם) בענין היתר הגבינות, הנקחות מהעכו"ם, בהיותן מחותמות בחותם ישראל.

והנה, המהרי"ק (שרש ל"ג), מצד דאישתמיטתי' תשובת הרשב"א הנ"ל (כדברי הפר"ח שם, ס"ק כ"ט, והגר"א בביאוריו, ס"ק כ"ה וכ"ח), מפליג להחמיר גם "אפילו הָיינו יודעים, שיש לו שם (אצל הנכרי, שהישראל מגבן אצלו בהכשר, בשביל שימכור הנכרי ליהודים) גבינות (המחותמות בחותם המגבן), ולא היינו יודעים חשבונם, איכא למיחש, דלמא טרח ומזייף, כדי למוכרם ביוקר לישראל; דהא לא אשכחן היתירא כי אם בשולח לחבירו, ולא לישתמיט תלמוד דידן, דלימא בחד דוכתין, דהמונח בבית עכו"ם, שהוא מותר בחותם אחד או בחותם תוך חותם". הרי, מדנזקק המהרי"ק לראיה קלושה שלילית, ולא בחר בראיה אלימתא חיובית ממתניתין ד"מטהר יינו של עכו"ם" ("ע"ז" ס"א. א') אליבא דר"א, דנקטינן כוותי',—משמע להדיא, דהדמיון ליין היה מוקלה אפילו מדעת המהרי"ק המחמיר.

וכן מוכח נמי מתש' הריב"ש (סי' ע"ג) בנדון פֶּרֶש, שבשעת נשואי בנו שחט ישראל אצלו את העגל שלו בהכשר, "כדי לשלוח מנות ממנו ליהודים

ליהודים מיודעיו", ושלחן ע"י נערו הגוי בלי שומר; דמסיק הריב"ש, ש„אם הפרש ההוא או אחר עשה כמה עגלים למשהה בגו, חתיכות אלו אסורות, אלא אם כן יש בהן סימן או טביעות עינא". והנה, ה„סימן" שהזכיר, ודאי דלא מיירי באיזה סימן טבעי, שבמקרה נמצא על החתיכות, דמציאות רחוקה היא, שיזדמן על כל מנה ומנה סימן כזה, וכגון דא ודאי, דהוה לי' להריב"ש לפרש, — אלא על כרחך, דמיירי מסימן מלאכותי, שנעשה בכונה ע"י אותו השוחט, כמו רושם אותיות או כהא ד„ב"מ" (כ"ג, ב'): „סימנא בפסקא" (עי' שם ברש"י ד"ה „כי הא דרבה" וברא"ש סוף סי' ג'): אלמה, דאף דהכא היה הבשר של הפרש הנכרי, אעפי"כ לא חשש הריב"ש כלל להסברא, דבשלו לא קא מירתת לזייף אותו הסימן גם על החתיכות האסורות.

אחד היה המהרי"ט בתשובותיו (ח"ב, ס' ג'), שהשמיענו הא חידושא, דיתכן לדמות נדון דגבינות, שהנכרים מוכרים בחותם ישראל, לדין מטהר יינו של עכו"ם ברשותו; אולם המדקדק במסקנתו יוכיח, דגם איהו לא כתב כך אלא לפלפולא בעלמא בהשגתו על מהריב"ל, אבל לא שהחליט כך לדינא (וכמו שלא חשש בעצמו לסברא זו כלל בתשובתו שבח"א סי' י"ב); דהרי מסיק, שבאם יש ביד הנכרי המוכר תעודת-הכשר הנכרת בחותמיה וגם סימן על גוף הגבינות, „הראוי לסמוך עליו" (לאפוקי סימן של דפוסי-החותמות, שהיה ידוע או, שהנכרים גונבים אותם מישראל), מותר הי לקנותן ממנו. ואם איתא, דגם לדינא נקיט, דבאמת דמי למטהר יינו של עכו"ם, הרי אכתי לא היה מועיל מידי גם אופן זה; דהא בכל גווני אמרינן, דטרח ספיר ומזייף הסימן, כיון דבשלו לא מירתת כלל, דלפיכך הוא דליכא שום עצה אחרת גבי הכשר היין, זולתי שמירה שומר מיוחד. ואין לומר, דהאי היתרא הוא מטעם דכיון דהנכרי הוליא הולאות על הבאת גבינתו ממרחקים, נקיט בהא המהרי"ט כר"ת (בתוס' דס"א ע"א, סוד"ה „המטהר"), שמקיל בכה"ג אפילו גבי יין, — דאם כן, הרי העיקר חסר אללו מן הספר, דליכא בי' שום רמז לדעת ר"ת; ואדרבה, לפי דעה זו, הרי אין מקום כלל לקושיתו על מהריב"ל ממטהר יינו של נכרי, אחרי שמהריב"ל הרי מיירי ג"כ בגבינות כאלו, שהביאו ממרחקים! הנא ודאי, דמהרי"ט ומהריב"ל עסוקין באופן שהגבינות, שהביא הנכרי, נעשו בביתו מבהמותיו, כמשמעות רהיטת הענין, ולא בגבינות, שקנה הוא מאחרים: ממילא, לא תתכן כאן כלל קולא ר"ת, דהוא לא הקיל אלא דוקא בדאיכא תלתא לטיבותא:

שהעכו"ם קנה את היין, ולא שהוליאו מכרמו; שהוליא עליו גם הולאות הובלה, וגם שיש בזה טורח גדול (כמו שדקדקו הרא"ש והטור והבאים אחריהם לפרש בדעת ר"ת). —

אמנם, לכאורה, יש להקשות על כל הנך רבוותא מההיא עובדא, דאיתא ב„ע"ז" (ל"ד, ב'): „ההוא ארבא דמורייסא, דאתי לנמילא דעכו; אותיב ר' אבא דמן עכו נטורי בהדה": אם כן, כיון דהלריך דוקא שומרים, ולא הסתפק לחתום בחותם את כל אחד מקנקני המוריים (עי' ב„כלים" פ"י, מ"ה), ש"מ, דהוא מטעם שהמורייס היה של הנכרי בעצמו, ולפיכך הוא דלא מהני חותם בכהאי גוונא.

אך באמת לא קשה מידי, די"ל פשוט, שהמורייס לא היה עומד לְהִמָּכֵר שם על הנמל בקנקנים שלמים לחנונים, אלא שהיה עומד להמכר במדות קטנות לבעלי-בתים, דממילא הרי לא יתכן לחתום את פיות הקנקנים, כיון דתכונת המכירה דורשת, שיהיו פתוחים דוקא; ומשוה"כ הוא דהולרך ר' אבא להושיב שומרים. הו נראה, דגם הכא איכא לפרש העובדא כך, דלולא זאת, הרי אין מקום כלל לחומרת ר' אבא, אפילו יהיבנא, דדין „מטהר יינו של עכו"ם" משתרבב גם על כל האיסירים; דכיון שהספינה, שהיתה או פתוחה כולה, כדרך הספינות שלהם (כהא דלקמן דס"ט, ריש ע"ב), או, לכה"פ, פתוחה אל הנמל, כדרך הספינות שלנו, עמדה אלל הנמל, שהוא מקום, שהרבים מלויים שם, — א"כ ודאי, דאינה גרועה מביתו של עכו"ם הפתוח לרה"ר, במקום שגם ישראל דרים באותה העיר; דבכה"ג הרי ספיר מועיל היתר דחותמות אפילו גבי האי דינא גופי' ד„מטהר יינו", לפי שטת ר"ת (בתוס' הנ"ל), שכוותי' קיימי רובא דרובא של הפוסקים; דמשמעא פשטות הענין, דלדידי' שרי באופן כזה אפילו כשהעכו"ם דר באותו הבית, כמו שהוא דר בהאי ארבא (עי' ש"ך סי' קל"א, ס"ק ה').

ואפילו לשטת רש"י, המלריך דוקא תרתי לטיבותא — שכתב לו „התקבלתי" וגם אותה המעלה דפתוח לרה"ר (עי' בתוס' הנ"ל ובר"ן שם); דבהכי שרי אפילו בלא חותם ומפתח; אבל בדלא כתב לו „התקבלתי" לא מהניא או מעלת פתוח לרה"ר; — הרי משמע מהתוס' הנ"ל, שפירשוהו דלא כפירוש הש"ך (שם), אלא, דהיינו דוקא בלא חותם ומפתח, אבל בחותם ומפתח שרי לרש"י בכל גווני, כאותה הדעה המפורשת בהגהת השר"י על מתניתין ד„מטהר יינו"; דהרי, לאחר שהביאו השגת ר"ת על רש"י, סיימו: „ומתוך שהעמיד פ"ת כולה שמעתין במפתח וחותם

(דלא כרש״י) כו׳, מתחלה היה ר״ת רוצה לאסור היינות, שקונין העכו״ם מישראל ומוליכין אותם כו׳, ואעפ״י שמחתימים אותם חותם בתוך חותם כו״— אלמא, דסברי התוספות, דאם היה קאים ר״ת בשיטת רש״י, היה מתיר אז אותם היינות, אף דאיכא גבייהו תלתא לגריעותא: א) שהעכו״ם בהיותו בדרך בספינתו, שמוליך בה היין, הויא הספינה כביתו שבעיר שכולה עכו״ם; ב) שהעכו״ם דר באותו הבית; ג) שאין הכא שום שייכות לענין כתיבת „ההקבלתי״.

נמצא, דבין לר״ת וסיעתו ובין לרש״י וסיעתו, היה מועיל גבי עובדת מוריים ההיתר דחותם,— ואם בכל זאת נזקק ר׳ אבא לשומרים, על כרחך, דההכרח בא לא מצד דררא דדינא, אלא מצד דררא דעלם המציאות.

וטעם השתנות דין היין בזה מכל האיסורים, נראה, שהוא משום דכיון דגבי׳ איכא חששא נוספת לעומת כל האיסורין, דהיינו שבשביל חבת ניסוך טרח ומזייף, לפיכך הוא דצריכה להיות גם שמירתו יותר מעולה. וראי׳ לזה מהא דאיתא ב„ע״ז״ (ל״א, א׳) בפלוגתת ר׳ אלעזר ור׳ יוחנן, דלשהי הלשונות סובר ר׳ אלעזר, דליין לא סגיא אותה השמירה, דמהניא אגל כל שאר האיסורים, אפילו גבי הנך שהם דאורייתא; והכי סברי עוד אמוראי טובא בירושלמי (פ״ב, סוף ה״ג); ואפילו ר׳ יוחנן, דפליג בהא על ר׳ אלעזר, קאמר נמי בלשונו בדרך רבותא: „אפילו יין משתמר בחותם אחד״ (וללישנא אחרינא: „בחותם בתוך חותם״); ועל כרחך, דהטעם הוא משום דגם טרחה מרובה יטרח העכו״ם בשביל חבת ניסוך, מה שלא יטרח בשביל שום הנאה אחרת. וכמו שפירשו רש״י והרשב״א, והר״ן, וכל הפוסקים הבאים אחריהם, דהיינו טענתא דרב, שהחמיר (שם ל״ט, א׳) לכלול את היין בחבי״ת, לענין הצרכת שני חותמות דוקא, ולא כללוהו במקומו הראוי, דהיינו בין איסורי דרבנן, שהם חמפ״ג (עי׳ ב״י ריש סי׳ ק״ח וש״ך שם, ס״ק ה׳, וביאורי הגר״א ס״ק ז׳, ופרישה ס״ק ט׳). והיינו, דקאמר רב אשי (שם, סוף דכ״ט), דהיכא דלא שייכה גזרת ניסוך, כגון גבי חומץ או יין מבושל, הדר אז דיני׳ דיין לדין שאר איסורי דרבנן, דגבי׳ סגי נמי שפיר רק בחותם אחד (עי׳ תוס׳ ל״א, א׳, בד״ה „דאמר״, ורמב״ם פי״ג מהמ״א, ה״י, ושו״ע ריש סי׳ ק״ח, וש״ך שם, ס״ק ז׳). לפיכך, אף דאנן לא קיימינן כר׳ אלעזר אליבא דלישנא בתרא, ונקטינן, דאפילו גבי יין מועלת מיהא אותה השמירה, המועלת באיסורי דאורייתא, דהיינו חותם בתוך חותם, אין זה אלא, לכה״פ, היכא דנוסף למעלת ד„לא טרח״ טרחה מרובה של זיוף שני חותמות״ איכא נמי המעלה ד„מירתת, שלא יודע לישראל״; אבל היכא דליכא מעלת „מירתת״, דהיינו גבי מטהר יינו של עכו״ם ברשות העכו״ם, במקום שלא תשלוט עין ישראל, לא סמכו בכה״ג (לפי שטת ר״ת וסיעתו בסוגית „מטהר יינו״) על מעלת ד„לא טרח״ לבדה, משום דלחביבת הניסוך יטרח ויטרח לזייף אפילו הרבה חותמות. לא כן בשארי איסורים, אפילו דאורייתא, כיון שהם מושללים מאותה הגריעותא הנוספת ד„חבת ניסוך״, סגי גבייהו שפיר במעלת ד„לא טרח״ לבדה, אף במקום דליכא הצטרפות דמעלת „רתיתה״.

איברא, דלהך כללא דקיילינן בזה, דגבי יין בעינן דוקא הצטרפות דמעלת „רתיתה״, יתנגדו, לכאורה, התוספות (ל״א, א׳, בד״ה „דאמר״), שכתבו, דענין „מרתת״ שייך רק גבי נפקד, משום דהמפקיד „עתיד לראות חותמו ולהכירו״, אבל לא גבי שליח, ש„השולח לחבירו אינו חוזר ורואה חותמו להכירו״; דלפיכך גבי מפקיד הוא דיסבור ר׳ אליעזר, דסגי רק בחותם אחד, אבל בשולח יודה גם הוא, דבעינן דוקא שני חותמות. לפי״ז, כיון דשני חותמות מהניין מיהא אפילו בשולח יין, אף דבכה״ג נפלה הצטרפות דמעלת „רתיתה״ בבירא,— אם כן הרי עמה יחד יפול ממילא גם ההוא כללא.

אולם האמת תורה דרכה, דלא יתכן כלל לתפוס, שהתוס׳ שוללים מהשליח לגמרי תכונת הרתיתה,— דא״כ, כיון שר״ת, שהביאוהו שם, מצריך גבי ישראל חשוד חותם בתוך חותם דוקא, מצד דהוא „לא מירתת כל כך (ר״ל, שרתיתתו היא קלושה בעלם)״, וגבי עכו״ם מקיל בחותם אחד, אפילו בהיותו שליח; על כרחך, דהוא סיבר, דגם גבי שליח איכא תכונת רתיתה כזו, דעדיפא מרתיתת ישראל חשוד: ממילא, הרי יוצאת מזה פלוגתא במציאות בין ר״ת והתוספות, מה שהוא רחוק מן הדעת.

לכן נראה, דכונת התוס׳ היא רק, דהשליח לא מירתת כל כך כמו הנפקד, דלפיכך לעומת הנפקד חשוב כלא מירתת כלל, לענין דלא סגיא לי׳ באותה השמירה, דסגיא גבי נפקד; אבל לא שללו לגמרי מהשליח תכונת הרתיתה; דודאי לא עלה על דעתם להכחיש השכל המחייב, שכיון שהשליח רואה, שהמשלח טרח לחתום את הדבר הנשלח, ודאי דיסיק אדעתי׳ להסתפק, שמא לא טרח אינם בכדי והקדים כבר להודיע להמקבל צורת החותם, אלא שרתיתה זו היא קלושה טובא מרתיתת הנפקד, דהלא איננו מסופק כלל בזה, שבזייפו, ירגיש

כוחת בודחי המפקיד, בחזרו על פקדונו; מה שחין כן גבי שליחות, הרי יש נמי נטיה גדולה לחידך גיסח, שהשליח, כהסתפקו, יתבך בלבבו, דיכול להיות, שלח הקדים כלל המשלח להודיע להמקבל נורת החותם.

ובהכי הוח דקח מיפלגי התוס׳ על ר״ת, דר״ת סובר, שגם רתיתה קלושה (כל זמן שחיננה קלושה בתכלית, כרתיתת ישרחל חבוד) מלטרפת למעלת ד„לח טרח", חפילו בהיות הטרחה קלה, כזיוף דחותם חחד; חולם התוספות סברי, דהיכח דהטרחה קלה, לח מהניח חז מידי הלטרפית דרתיתה קלושה, חך היכח שהטרחה היח מרובה, כגון זיוף דשני חותמות, בכה״ג הוח דמלטרפת חפילו הרתיתה הקלושה דגבי שליח. לחפיקי היכח דליכח רתיהה כלל וכלל, דהיינו גבי מטהר יינו של עכו״ם ברשותו, במקום שלח תשלוט עין ישרחל, שם חינם מועילים, בין להתוס׳ ובין לר״ת, חפילו שני חותמות, מלד דגבי יין, המטופל בגריעותח הנוספת ד„חבת ניסך", לח יתכן לסמוך רק על המעלה היחידה ד„לח טרח טרחה מרובה".—

שוב רחיתי, שכבר מבלבלת ועולה תמלית החי חילוקח ד„חבת ניסוך" מתוך דברי השבו״י (ח״ג, סי׳ ע״ב) והשבילי דוד (ס׳ קט״ו, סק״ח, וס׳ קי״ח, סק״ו). חמנם, מהש״ך (סי׳ קל״ח, כוס״ק ט״ו) משמע, דלית לי׳ החי חילוקח, חולם כבר השינו בטוב טעם בשבילי דוד (שם ובסו״ס קל״ח).

והנה. הרמ״ח (קל״ח, ח׳) פסק, דרק לגבי היתר הנחה יש לסמוך על סה״ת, המקיל חפילו גבי „מטהר יינו" בשמירת שני חותמות, חבל לח לגבי שתיה. נרחה הפוח בעליל, דהיינו דוקח שלח במקום הפסד (כמו שפירשוהו הט״ז ס״ק ה׳ והש״ך בתחלת ס״ק ט״ו); דחי במקום הפסד, הח שרינן בזה״ז חפילו סתם יינם בהנחה, כפי היסוד, שהניח הרמ״ח בריש הלכות יי״נ, דבכה״ג סמכינן על הגחונים הרחשונים, ז״ל, המקילים מטעם דהחידנח לח שכיח כלל ענין ניסוך. יולח לנו ממילח, דבמקום הפסד, כיון דחז מסולקת מהיין לדידן הגריעותח דחבת ניסוך, הדר דינו לדין כל החיסורים, דחפילו בשיוכשר ברשות בעליו הנכרי, סגי לי׳ בהיתר דחותמות; ושפיר יסבור בזה הרמ״ח, דמותר חפילו בשתיה (וכמו דפשיטח להש״ך בסוף הס״ק הנ״ל, לפי שטתו המיוחדת).

והנה, מדהשיג הב״ח על הרמ״ח, שכתב לחסור בשתיה, על כרחך, דההשגה קיימח על החופן דמיירי מיני׳ הרמ״ח, דהיינו בדליכח הפסד. שמעינן ממילח מהח, דהב״ח מיקל לדידן בכל גווני, חפילו בדליכח הפסד, מטעם הלטרפות דעת סה״ת, השוכר, דגם מעיקר דין התלמוד סגי הכח בשמירת חותם בתוך חותם.

נמשך מזה, דכיון דהט״ז, כישבו, דהרמ״ח מיירי כחן שלח במקום הפסד ובדחותו במרולת לשונו דעת הב״ח, המשיג על הרמ״ח בענין השתיה, מסיק חח״כ להלכה: „על כן חין להקל בזה כלל לשתיה, וכמו שכתב רמ״ח",— על כרחך, דכונתו היח רק בחותו החופן „שכתב רמ״ח", דחיהו הוח דקח מפרש לי׳ כחן, דהיינו היכח דליכח הפסד; חבל היכח דחיכח הפסד, שפיר חפשר לומר, דגם הט״ז סובר להקל בשתיה, כדחמרינן חליבח דהרמ״ח, דפסק כוותי׳. ומה שקלר הט״ז כחן בלשונו, הוח משום שסמך על ההקדמה היסודית הנ״ל של הרמ״ח, שבריש הלכות יי״נ, שהיח לעינים בכל פרטי דיני היין בזה״ז.

והנה, חם כונתי להחמת בביחור תוכיות כונת הרמ״ח והב״ח והט״ז — לגדולי התורה פתרונים; על כל פנים, זה מתברר מהערת הביחור, דלהסתייע מהרמ״ח והט״ז נגד החי חילוקח ד„חבת ניסוך", בודחי, דחין לזה כל יסוד.—

בר מן כל דן, הנה, כיון שהנכרי טורח לקנות חת הלחן בשביל הקלבות, מה שדרוש לזה טרחה מרובה, הכלולה בנסיעות על ירידים שונים וכדומה, וגם מוליח הולחות מרובות על השחיטה והניקור, והמכס (שקסא) ושכר המשגיח,— הרי נקטינן בכהחי גוונח בשו״ע (סי׳ קל״ח, ס״ב) כהמלחת ר״ת להקל חפילו גבי יין גופי׳, מטעם דבמלב כזה ודחי, דמירחת הנכרי, שלח יפסיד שחוס טרחתו והולחותיו, ברגע שיורגש זיופו (עי׳ בנוב״י מהד״ת חיו״ד, סי׳ ע״ח, ובתפחרת למשה בהשגתו על הש״ך, ס״ק י״ח). וכבר מבוחרת סברח זו בתש׳ שבו״י הנ״ל, המורה להדיח להתיר החי מנהגח דעובדח דידן.

תו ליכח השבו״י חת הסברח, השייכה גם בנד״ד, דכיון שהנכרי קבע בזה עסק מסחרו, חמרינן, דחזקה, שתגר לח מרע נפשיה לזייף, כדנקטינן בשו״ע (סי׳ קי״ד, ס״ה) וכמו שנתבחר חללו בחריכות במנ״י (כלל ל״ב, ס״ק מ״ה) בשם הבחר שבע.

ובכן, מכל הלין טעמי נלע״ד, דמותר לכתחלה להמשיך המנהג בקהלתו בענין השחיטה חלל הקלב הנכרי, בהיות קבוע חללו ישרחל כשר למשגיח. רק מהנכון, שילוה כת״ר על המשגיח, שמחוס והלחה ירשום דוקח על הבשר גופי׳ תיבת „כשר" וגם חות המליינת מספר יום השבוע: דזה עדיף

מלחתום בחותם-דפוסי, כמבואר בבל״י (סו״ס ס״ג). וגם, לרווחא דמלתא, ילוה, שתמיד, בבוא המשגיח בבוקר אל החנות, יסתכל היטב ברושמו שעל הבשר להכירו בטביעות עין, דבכה״ג העלה החת״ס (חיו״ד סי׳ קס״ו), דאפילו גבי המטהר יין מהני, דלא ליבעי שומר. —

ועוד הערעור השני — הנה, מלד מה שלעוו על המשגיח, שהוליא לרה״ר בשבת, פשיטא, דברנון בעלמא, אפילו בהיותו קלא דלא פסיק, מדינא לא מפקינן אינם מחזקת כשרותו; וכמו שפסקו ברמ״א חו״מ (סי׳ ל״ד, סכ״ה) ובסמ״ע (שם). באופן, שברור בעיני, דמה שהעבירו כת״ר בשבת הרנון, היה זה רק למגדר מלתא בעלמא, מפני שהשעה לריכה לכך.

ומזה שמכר לאחר ההעברה דלועים בשבת בפרהסיא — הנה, אפילו אם היו קונים מאתו בשר לאחר חללו כבר את השבת במכירת הדלועים, אכתי אין לאסור בשר כזה; דכיון דנקטינן, דאיסור מקח וממכר בשבת הוא דרבנן, כמבואר ברמב״ם (פכ״ג מהל׳ שבת, הי״ב. ועי׳ במג״א סי׳ ש״ו, ס״ק ע״ו, ובס׳ עפרא דארעא מערכת מ׳, ס״ק כ״ב), ממילא, הרי לא נעשה המשגיח בחלול שבת כזה מומר לכל התורה כולה; כמו שפסקו הפר״ח (סי׳ ב׳ בקו״א) והתב״ש (שם, ס״ק כ״ח), והבל״י (ס״ק ז׳), והפמ״ג בשפ״ד (ס״ק י״ז), והדמו״ר, ז״ל, בשו״ע שלו (קו״א ס״ק י׳), והחכ״א (כלל א׳, ס״ח), — אם כן כש״כ בנד״ד, שבשעת חללו השבת בעדים, הי׳ מרוחק כבר מההתעסקות במכירת בשר כשר, ואנו באים רק ללעוק על העבר, הרי לפ״ז, אפילו אם היה מחלל עתה באיסור דאורייתא, הא שפיר יש לסמוך על המבואר בש״ך (סי׳ א׳, ס״ק ח׳), דמי שהמיר לא נעשה חשוד למפרע, שכוותי׳ הכריעו נגד הט״ז והתב״ש כל גדולי האחרונים כמעט, ומהם: הפר״ח (שם, ס״ק ע׳) והכרתי (ס״ק ע״ו), וכמה תשובות, שהביא הפת״ש (שם, ס״ק ה׳, ובסו״ס ס״ד), ותשו׳ חמדה גנוזה (סי׳ ד׳), וס׳ ערוגות הבושם (סוס״ק ה׳), והחכ״א (ריש כלל ב׳).

ובכן, אין מקום כלל וכלל לפקפק על הוראת כת״ר.

סימן כא.

עז״ד שאלת כת״ר בנדון כלי המתכת, הנקראת: „טשוגון״ איך נתרים מאיסורם ע״י הגעלה ולבון, בעת, שלפי הנראה, ענין הטשוגון הוא ברזל מעורב עם חרסי אדמה׳; ואם כן, הרי, ממילא, צריך להיות דין כלים כאלה כדין כלי חרס?

הנה, הטשוגון, לפי המבואר בהספרות הכימיאית, היא התולדה הראשונה מעלם רגבי-המתפורת (רודא) הברזלית. הברזל, הנקי בתכלית מכל סיגים, וכן יתר מיני הברזל השונים אינם נמצאים בדרך כלל בטבע בלביונם, אלא שהם נעשים מהטשוגון ע״י הצריפה והזקוק. בתוך רגבי-המתפורת הנ״ל מעורבים גם המינים העפרוריים: טיט; סיד, גרפיט (הוא העפר, שממנו נעשים הגריפפעלים) וגפרית (שוועפעל). נוסף לזה, מערבים עוד בידים טיט וסיד בתוך רגבי-המתפורת, בהיותם בתוך כור הכבשן לתכלית עשית הטשוגון, כי כך דורשת שלמות המלאכה; אולם אין זה אלא רק לפי שעה, עד כלות מלאכת ההתכה, כי לבסוף נפרדים כל הטיט והסיד מהטשוגון, וזבים מהכבשן בתור סיגים נהותכים. לא כן הגרפיט והגפרית — הם יתלכדו עם הטשוגון ולא יתפרדו. בהטשוגון ממראה הכהה, שממנו עושים כלים וכל מיני יליקה, נמצאים החלקים העפרוריים האלה בכמות יותר מרובה מאשר בהטשוגון ממינים אחרים היותר מזוקקים והיותר בהירים; באופן, שבהטשוגון הכהה עולה כמות הגרפיט לסך $3,28\%$, והגפרית לסך $0,011\%$.

והנה הגרפיט והגפרית הנם מובדלים אצל חכמי הכימיא תחת סוג המינעראליס ונכללים בכלל מיני אדמה; ואם כן, כיון שבתערובתם עם הטשוגון, הרי הם נצרפים בכבשן, ממילא, הרי נכנסים ע״י זה לסוג ה„חרס״; ככל כלי אדמה (מאיזה מין שהיה), שהצריפה בכבשן היא המכניסתם לסוג כלי חרס (עי׳ בתוי״ט „כלים״ פ״ב, מ״א, סוד״ה „כלי נתר״, בשם הרמב״ם, ובמשב״ז ס״ס תנ״א, בד״ה „כלי גללים״). לפי זה, הרי לפנינו כלי ברזל בתערובת חלקי חרס.

זולת זאת, הנה הגרפיט הוא רך מאד בטבעו ועם זה הוא מחולחל ובולע הרבה; וכן הגפרית היא גם כן רכה ובולעת הרבה; באופן, שהמינים דומים בתכלית בענין הפלגת הבליעה להצריף (אלוין); שמשו״כ נקטינן ב„ע״ז״ (ל״ג, ב׳), דגרע טובא אפילו מהחרס, עד שגם גבי תשמיש הלונן דיי״נ, שלא הוכנס לקיום, אין שום תקנת הכשר להכלים הנעשים ממחפירת של צריף. ואם כן, הרי יש לדמות את מהכת הטשוגון, שבתוכה מעורבים הגרפיט והגפרית, לכלי הקוניא הירוקה (שקוניא כזו, לרש״י וסיעתו, היא לפוי

עופרת

עופרת, שבתוכה מעורב צריף), דלפי המתבאר, לכאורה, מלשונות רש"י, ז"ל, ב„כתובות" (ק"ז, ב', מן ד"ה „מאני דקוניא" עד סוף כל הסוגיא), סובר רב זביד (דכוותי' נקטינן גבי יי"נ), דרק בשבת הצריף, אין העופרת מגלת על כלי החרס המצופים בה, דלפיכך הוא דאין לכלים כאלה תקנה (אף דבאמת עולה העופרת על הצריף ברובה הגדול, כמשמעות פשטות הענין, וכפי שתעיד גם המציאות).

נמצא, שהחשש החדש, שהעיר כת"ר בענין כלי טשוגון, הרי הוא צריך לפני ולפנים; על כן מצאתי לנחוץ להאריך בהענין, למען תתברר ותתלבן כראוי ההלכה העמומה הלזו.

והנה, כד נדייקינן בהא מלתא, יתברר, שבאמת אין מקום כלל לפקפק על ההוראה, שנתפשטה לדון את הטשוגון כמתכת לכל מילי. דלבון הרי פשיטא, שמועיל בכלים כאלה, כיון דאנו רואים בעינינו, שאין בטבעם כלל להתבקע באור, כל זמן שאין סבה לדדית, הגורמת לזה; אם כן, אפילו יהיבנן להו דין כלי חרס גמורים, מ"מ הרי בכהאי גוונא מהני מיהא הלבון אפילו גבי כלי חרס; דהא כל עיקר האיסור גבייהו הוא רק בדאיכא מקום לחוש ל„שמא חייס עלייהו משום דפקעי", אבל לא בכלי חרס כאלו, שאין בטבעם להתבקע באור, כיון דבטלה שם החששא ד„חייס", וכמש"כ הראב"ד בספר האשכול (ח"ג, ס"ס כ"ד) והריטב"א בחדושיו („פסחים" ל', ב'), והב"י (ריש סי' תנ"א) בטעם התרת הכשר הכוביא ע"י הלבון (עי' מג"א סוס"ק ד' ופמ"ג בא"א שם); והיינו נמי סברת הרוקח (ס"ס תפ"ד) והרא"ש (ב„פסחים", שם), והטור (שם) בטעם היתר החזרת כבשונית (עי' בפרישה, שם, סק"א, ובמשב"ז, ס"ק ב').

וכן לענין הגעלה, נראה, דיש לדמות נד"ד להא דאיתא במתניתין ד„כלים" (פי"א, מ"ד) וברמב"ם (פי"ב מהל' כלים, ה"ד) גבי כלי הנעשה מטיט, שנבלל עם גללים ונשרף אח"כ ביחד בכבשן, דאזלינן בתר רוב הכמות של אחד המינים הללו, לענין לדונו ככלי חרס, שמקבלים טומאה, או ככלי גללים, שאינם מקבלים טומאה; ולפיכך, כיון שהטשוגון נמי הא מעורב בתוכו רק מיעוט מאותם המינים העפרוריים, ממילא, הרי יש לו דין המתכת. דבכהאי גוונא, כיון דהויא כאן מלתא דתליא בסברא, דהיינו הך דאזלינן בתר רובא בכל מקום, הרי ודאי, דגמרינן איסור מטומאה, כמבואר בב"ש (ס"ס ו') וביד מלאכי (כללי האלף, אות מ"ח); ותו, דהרי בעלם אין זה בגדר ילפותא כלל, אלא דהוי רק גלוי מלתא בעלמא, דהיינו, שהמשנה גלתה לנו המציאות, דעל הטשוגון נופל רק שם מתכת; דבכה"ג לא שני לן בין אם שמעינן להאי מלתא גבי טומאה או גבי איסורא; כמבואר ברש"י „יבמות" (ק"ג, ב', בד"ה „חלילתה כשרה") וביד מלאכי (שם, אות מ"ו).

אך, לכאורה, אפשר לומר, דבהך מלתא, אי מדמינן איסור לטומאה, לענין הגבלת תכונת הכלי, קא מיפלגי הנך פוס"ק, שהביא הב"י בס"ס תנ"א גבי הכשר כלי זכוכית, דלפי המתבאר שם, סובר רבנו יחיאל, דאף שידוע בחוש, דכלי זכוכית הם שיעים וקשים, ואין בתכונתם טבע הבליעה כלל, וכדקאמרי נמי חז"ל ב„אדר"נ" (פ' מ"א); מ"מ, כיון שתחלת ברייתם מן החול, דיינינן להו ככלי חרס, משום דאזלינן בתר התחלת ברייתם, ולא בתר הפנים החדשות, שקבלו השתא. והנה, כיון דסברא זו השמיענו רז"ל ב„שבת" (ט"ו, ב') רק גבי טומאה, הלא על כרחך צריך לומר, דרבנו יחיאל וכל הקמים בשיטתי' סוברים, דבכהאי גוונא מדמינן איסור לטומאה (כדמוכחא סברא זו להדיא בהגהות הר"ף לסמ"ק סי' רכ"ב, בד"ה „דרים", ובמרדכי פ' „כל שעה", ס"ס תקפ"ד); ואם כן, ראבי"ה וסיעתו, החולקים ומקילים בכלי זכוכית בלי הכשר כלל, הרי יסברו ממילא, דהעיקר תלוי באיכות הבליעה, מחמת דבכל גווני לא מדמינן איסור לטומאה.

אולם באמת נראה, דעד כאן לא פליג הראבי"ה, אלא התם גבי כלי זכוכית, משום דאפילו לענין טומאה גופא הרי מדאורייתא אזלינן שפיר בתר פניה החדשות, ורק דרבנן הוא שתקנו ליזיל בתר תחלת ברייתה; לפיכך היכא דתקנו — תקנו; אבל גבי איסור, כיון דלא היתה בזה תקנת חז"ל, עלינו להעמיד דין כלי הזכוכית על דין תורה, המתאים גם עם החוש, — אכן לענין לדון תכונת הכלי לפי אותו החומר, שהכלי נעשה מרובו, בזה מודים גם הראבי"ה ודעימי', דמדמינן שפיר לטומאה. וכן מוכח להדיא מדברי תלמידו האו"ז (בהל' פסחים, סי' רנ"ו, שדעתו שם היא הממוצעת בהאי פלוגתא), שכתבו: „וכלי זכוכית ככלי מתכות, לענין שצריכין טבילה, כדאיתא פרק בתרא ד„ע"ז". ומכאן נ"ל להביא ראיה, שאם נשתמש בהם איסור חם, שרי להם בהגעלה. ואע"ג דמסקינן פ"ק ד„שבת": „לעולם לכלי חרס דמו" — הני מילי לענין טומאה, אבל לענין הגעלה יש ללמוד מכלי מתכות, שאנו מדמים להם אותם לענין טבילה, דטהרה מטהרה עדיפא לי', כו'"; — הרי, דלולא שהיתה כאן ילפותא אחרת עדיפתא, היה נמי סובר בפשיטות, דיש לדמות לטומאה.

ואין

ואין לטעון, דמטעם אחר לא דמי נד"ד למתניתין "דכלים", דשם איירי מתערובת יבש ביבש מין בשאינו מינו, דשפיר מתבטל התם ברובא אפילו מדרבנן, דהרי שם אין מקום לסברת "שמא יבשלם ויתן טעם", שישנה גבי איסורין, שמשו"ה הצריכו רבנן גבייהו ששים דוקא (עי' בש"ך סי' צ"ח, סס"ק ו', ובט"ז סי' ק"ט, ס"ק ב', ובש"ך שם, ס"ק י'. ועי' עוד בת"ח, סוף כלל פ"ה, ובש"ך ובשפ"ד סי' ק"ג, ס"ק ג', ובמש"ז שם, סוס"ק ב'); אבל בנדון השטוגון, שמתיכים אותו ביחד עם מינים אחרים, שהם הגרפיט והגפרית, א"כ הא הויא תערובת לח בלח מבשא"מ, דאפילו מדאורייתא אין המיעוט מתבטל גבה, אלא בדאיכא דוקא ששים כנגדו, — דבאמת אין זו טענה כלל, דהתורה לא שללה גבי תערובת כזו את ענין הבטול ברוב, אלא דוקא גבי מידי דאיסורא, משום דשם איכא דררא דהבלעת טעם (דהעיקר הרי בטעמא תליא מלתא: עי' ש"ך סי' צ"ח, ס"ק ו'); אולם בתערובת דנד"ד, דהכא ליכא שום שייכות לדררא דהבלעת טעם, הרי ודאי, דאפילו מדרבנן הדר דינו לסיני, ד"אחרי רבים להטות", כמו שהוא מדאורייתא אפילו גבי איסורין גופייהו, כשהתערובת הלזו היא מין במינו (דהרי כאן לית להו לרבנן למיגזר מידי, כהא דגזרו באיסורין גבי תערובת לח בלח מין במינו); או כמו שמצינו לרש"י, שכיון שסובר כרבא, דמדאורייתא לא הוה טעם כעיקר, וכיון שסובר נמי, דהיכא דנמוח האיסור ונבלל עם ההיתר (דהיינו התערובת לח בלח) מיקרי בכה"ג: "טעמו ולא ממשו" (עי' רש"י "חולין" דצ"ח, סוף ע"ב, ו"ע"ז" דס"ז, ריש ע"ב, ובמנחת כהן בספר התערובות ח"א, במסקנת פרק ד', בד"ה "הסברא האחת"), — הו יוצא לדידי', דאפילו גבי איסורין מתבטל לח בלח מין בשאינו מינו ברובא מדאורייתא, מחמת דלפי שיטתו פרחה מדאורייתא לגמרי דררא דהבלעת טעם. וכש"כ באופן כנד"ד, שבעצם וראשונה אין תערובתו נכנסת בסוג דהבלעת טעם כלל וכלל.

אכן יש לדחות, לכאורה, דמטעם אחר לא דמי לנדון דטומאה. דכמו דגבי איסורין בתערובת יבש ביבש מין בשאינו מינו אמרינן, דמשו"ה אין האיסור מתבטל ברוב מדרבנן, מצד פעולתו העתידה לבוא, דהיינו שיתן טעם לכשתתבשל תערובת כזו, דממילא יאסר או מדאורייתא (עי' בפ"ד סי' ק"ב, ס"ק ח', בד"ה "ומש"כ מהרי"ב"ל"), — כן ה"ה נמי בנד"ד, כיון דבהיות כלי כזה בלוע מאיסור, ובוא להכשירו ע"י ההגעלה, הרי עתיד החלק החרסיי שבו לפעול פעולתו הטבעית, שלא להפליט מתוכו את האיסור, הנבלע בו בשפע, לפיכך הוא דלא יהני לו השתא הביטול ברוב. משא"כ גבי טומאה, דשם הרי לא שייכה חששא זו כלל.

אמנם, י"ל, דלהא לית לן למיחש מידי. דכיון שרוב הבלוע, שבתוך החלקים המתכותיים של הכלי, הרי הוא מיוחד ומחובר עם מיעוט הבלוע, שבתוך החלקים החרסיים, אם כן, כיון שההגעלה תשאב ותפליט את רוב הבלוע, מחייב טבע הדבר, שבמצב כזה יגרור הרוב אחריו וישטוף עמו במרוצתו ובכחו היותר גדול גם את המיעוט המחובר אליו. דעד כאן לא העידה התורה על כלי חרס, שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, אלא היכא שפועל עליו רק כח הגעלה גרידא; אבל לא היכא שפועל עליו עוד כח אחד, שהוא כח המשיכה והגרירה של הרוב הבלוע; דלעומת שני כחות כאלה, ודאי יתאפס כח העוצר שבתוך החרס; דלפיכך הרי היה מועיל לבון לכ"ח, לולא הגזרה ד"חייס" (דהרי נקטינן כה"ואיבעית אימא" ד"פסחים" ד"ל, ריש ע"ב, שנגד מהתירוץ הראשון, השולל אפילו מהאש את כח שאיבת הבלוע מתוך החרס; כדמשמע ברש"י שם, בד"ה "אמר לי' רב כו'". וכבר מבוארת סברא זו להדיא ברוקח ס"ס תפ"ד, שאחרי כתבו מקודם את הסברא המתנגדת לזה, המבוארת בתוס' ד"פסחים" שם, בד"ה "התורה", החליט בתירוצו השני, דרב כח האש להפליט אפילו מידי דופיו של החרס; שרק מההגעלה לבדה הוא דשללה התורה את הכח הזה. יעו"ש).

ודוגמא לסברא זו מצינו גבי מליחה: הנה, חתיכת בשר, שפלטה כל דמה וצירה, אם בלעה דם מבשר, שהוא בתוך שיעור מליחתו, הרי תו אין מועיל לה, להרבה פוסקים, לא מליחה ולא צליה, מצד שאין בכח המלח ואפילו האש להוציא הדם, שנבלע בתוכה ממקום אחר (עי' רמ"א סי' ע', ס"ו, ובש"ך שם, ס"ק ל'), — ואעפי"כ היכא שבהחתיכה כנוסים עדיין דמה וצירה העצמיים, מהיותה תפלה, שעוד לא נמלחה כלל, מועלת לה שפיר המליחה שאח"כ, מצד דאמרינן: "איידי שתפליט דם דידה, תפלוט ג"כ מה שבלעה ממקום אחר" (כסברת רבנו יונה, שהביאה הר"ן פ' "כה"ב", בד"ה "דגים ועופות", דנקטינן כוותה להלכה; וכך היא דעת הרמ"א גם לענין צליה — עי' ש"ך שם, ס"ק ל"ז — וגם לענין דג תפל ובשר מלוח, כפי המבואר בדבריו סוף סעיף ב'). אלמא, דמה שלא יוכל לפעול כח המלח או האש לבדו, שפיר יכולים לפעול שני כחות

בהצטרפותם

בהלטרפותם, דהיינו כח השאיבה שבמלח וכח המשיכה הנטוע בדם התתיכה העצמי, בהתעוררו לצאת בשעה שהוא מיוחד עם הדם הבלוע מאחריני; שבכח כזה הרי הוא גורר וממשיך אחריו גם את הדם הבלוע.

תו נראה, דהאי דינא, דגם לענין גיעולי כלים דיינינן, שאם נבללו יפה חלקי דומם שונים ונעשו גוש אחד, שנצרף היטב באור, ישתנה אז טבע הבליעה והפליטה, או, לכה"פ, טבע הפליטה לבדה, לטבע אותו החלק, הטולה עליו ברובו, אתמר להדיא בבי מדרשא דגדולי הראשונים, ז"ל. דהנה, מדברי ר"ת בתוס' „כתובות" (ק"ז, ב', בד"ה „הני") ו„ע"ז" (ל"ג, ב', בד"ה „קוניא") מתבאר, דקוניא היינו הצפוי שעל כלי חרס, הנעשה מהתכת זכוכית. ולפיכך, באם שהקוניא ירוקה, אסורים כלים כאלה אפילו גבי יי"נ (דמיני' הוא דקא מייתי התוס'), משום שהקוניא לא תֵעָשֶׂה מזוכית גמורה ע"י מה שיתיכוה מחדש להכלית הצפוי, אלא שהיא תֵעָשֶׂה מתחלתה ג"כ מהחול, שעושים ממנו זכוכית גמורה; רק שבזה תשונה מהגמורה, דאותה אין דרך לבשל היטב בשעת הכנתה, שכך דורשת אומנות הצפוי; ובאם שהיא ירוקה, הויא הוכחה, שזו נעשתה מחול כזה, שיש בתוכו צריף. ואם כן, כיון דנקטינן גבי כלי נתר, שהוא הצריף, דבכל גווני אין להם שום תקנה הכשר, דיינינן נמי כלי מצופה כזה כאלו הוא כולו מצריף (כסברת הרמב"ן, שנקטוה הרשב"א בתה"א, שער ו', והר"ן בסוגית „ע"ז", שם, והטוש"ע סי' קל"ה, ס"ה). מיהו, אין הדברים אמורים, אלא דוקא בצפוי של זכוכית, שצריף מעורב בתוכו, מטעם דגבי' אין הזכוכית מתבשלת כדבעי מהחלת עשייתה; אבל לא גבי כלי, שהוא כולו מזוכית כזו, שצריף מעורב בתוכה במיעוטו, דכיון דבכה"ג מתבשלת הזכוכית היטב, תו ליכא למיחש למידי; ומבוה"כ הוא דקא מסיים על זה ר"ת (בתוס' ד„כתובות", שם): „דאפילו כולן של זכוכית, אינו נאסר (דשני לי' בשכשוך: עי' בחדושי אנשי שם, שעל המרדכי בפ' „כ"ש" סי' תקע"ד, אות א', ובב"ח ס"ס תנ"א, ובשו"ע יו"ד סי' קל"ה, ס"ח) לפי שנתבשל היטב ואינו נבלע".

כך הוא תוכן כוונת ר"ת להמדקדק בדבריו היטב. והיינו על דרך שבארוה יפה בשו"ת בית אפרים (הנספחות לספרו פרת"ב, סי' י"ט) ובמשב"ז (סי' תנ"א, ס"ק. ל"א, בסוף סוג „כלי חרס").

והנה טעמא בעי: למה באמת התיר ר"ת בשהכלי כולו מזוכית, שנעשתה מחול, שיש בו צריף? דמה בכך אם נתבשלה היטב, הא איך שהיה הבשול, הכתי הרי הצריף נשאר מעורב בתוך הזכוכית, ואם כן מאן יימר, שהצריף אינו פועל פעולתו לפי טבעו, המשונה מהזכוכית בענין הבליעה? אלא על כרחך צריך לומר, דכיון דחלק הצריף הוא מיעוט לגבי הזכוכית, שהיא הרוב והעיקר בהכלי, לפיכך פשיטא לר"ת, שהוא מתבטל ברוב, וממילא נגרר גם טבעו בענין הבליעה והפליטה אחרי טבע הרוב. וכן מוכח נמי להדיא מלשון האו"ז (סי' רנ"ו), דמטעם בטול ברוב הוא דקא אתינן עלה; יעו"ש.

והא דהצריף אינו מתבטל נמי גבי קוניא, אף דגם שם ודאי, דרק מיעוט ממנו מעורב בתוך הזוכית, כדמשמע פשטות דברי ר"ת, — יש לומר, דהקוניא, כיון שאינה מתבשלת היטב, אם כן הרי עומד בתוכה הצריף בעינו, והרי הוא ככר בזהרוריתו המיוחדה; לפיכך דין הוא, שלא יתבטל בכה"ג, כהא דנקטינן גבי איסורין, דהיכא שהאיסור ניכר, תו אינו מתבטל ברוב. ודמי האי דינא להא דמבואר בספר „מנחה אחרונה" („כלים" פי"ז, סוף משנה י"ג), שֶׁפָּשַׁט ספיקותו דהמל"מ (פ"א מהל' כלים, סוף ה"ג), לענין שאם טרף למר הגדל בים (שאינו מקבל טומאה) עם למר הגדל בארץ, דלא אזלינן בהא בתר רובא, משום שאפשר להבחין בין שני המינים הללו, והוי ממילא כניכר האיסור; יעו"ש.

נמצא, הרי יוצא מפורש מר"ת לענין הטבונן, דכיון שהוא מתבשל היטב עם תערובת הגרפיט והגפרית שבתוכו בחום גדול מאד של 1300 מעלות, ודאי, דהחלקים החרסיים הללו מתבטלים שפיר בי הברזל.

והנה, הא דלשונות רש"י ב„כתובות" הועילו להתפתחות הפקפיק בהלעת השאלה, אין זה אלא לפי ההשקפה השטחיית, אבל לאחר העיון הנכון בדבריו המדוקדקים, נראה להדיא, דגם הוא סובר כפשיטות כר"ת בפרט זה, בכתבו שם: „חיורי שרו. לפי שהטופרת מחליק את החרס ואינו מניחו לבלוע (ר"ל: ולפיכך דיינינן את הכלי כאלו הוא כולו של עופרת); אבל הירוקים מעורב צריף, שקורין אלו"ם, בתוך העופרת, והוא עז ומחלחל את החרס ובולע (היינו שהחרס בולע, בהיפך מחיורי) כו'". והנה, דבריו האחרונים בלתי מובנים כלל, דלאיזה צורך האריך לבאר, שהצריף פועל על החרס, שהוא יבלע? הלא מה שהצריף בעצמו בולע גרע טובא ממה שהוא פועל, שהעופרת לא הציל על החרס; דהא מגד פעולת בליעתו המרובה העצמית, אין לכלי הנעשה ממנו שום הכשר אפילו גבי יי"נ, היכא

שמועילים

שמועילים מיני הכשר שונים אפילו לכלי חרס!

על כן נראה, דרש"י, ז"ל, תרץ כאן בדבריו הקצרים והמדויקים את קושית ר"ת היותר עצומה. דהנה, רש"י פירש, ד„קוניא" היינו לפוי עופרת על כלי חרס; ועל זה הקשה ר"ת שתי קושיות קלושות בעצם (וכמו שמבואר במגיני שלמה), אך קושיתו האחרונה היא הכבידה, בהיותה באמת אלימתא טובא, שכתב: „ועוד מדקדק ר"ת: אף אם היה כולו מצופרת, לא היה נאסר (ר"ל: אף הי' כימא כרש"י, דגם בלפוי עופרת מערבין לריף, באם שהלפוי ירוק—עי' במהרש"א—, מ"מ ודאי, דאם היה כולו מצופרת זו, שמעורב בתוכה לריף, לא היה נאסר, אלא שהיו מועילים בו מיני הכשר שונים, לפי ענין תשמישו — כמו שהוכיח שפיר אמתת הנחה זו בתשו' בית אפרים הנ"ל, לפי פירושו והשגתו על פירוש המהרמ"ל ב„ט"ז", התמוה מאד —), ועכשיו, שאין בו אלא עופרת מעט, יאָסֵר (ר"ל: דלפי פירש"י, הרי יתויב, שבכה"ג ישלול מהכלי הלריף, המעורב בתיך לפויו, את כל תקנת הכשר; בעת שגבי עופרת, לפי הכנתה ומהותה, לא יתכן כלל לחלק בין לפוי לכלי, שהוא כולו ממנה)! אבל גבי זכוכית ניחא, דאפילו כולן של זכוכית, אינו נאסר, לפי שנתבשל היטב ואינו נבלע; אבל קוניא לא נתבשל כל כך ובלע טפי (ר"ל: דהזכוכית, כיון שהיא איננה בריאה טבעית, אלא שהיא מלאכותית ודורשת בשול רב עד התהוותה מהחול, לפיכך אין דרך לטרוח ולהוליא הוצאות לבשלה מהחלתה הרבה, כדבעי, אלא רק בזמן היות פעולה כזו מוכרחת, דהיינו כשלריכין לעשות ממנה כלי שלם; אבל כשלריכין לעשות ממנה רק לפוי בעלמא לכלי חרס, דאז אין המלאכה הקלה הזו דורשת, שיבשלו את הזכוכית מתחלת ברייתה היטב, משאירין אותה במלב נא, ואז היא שנקראת: „קוניא". ממילא, בהעשותה ללורך לפוי מאותו החול, שנמלא בתוכו לריף, שבאופן כזה היא מקבלת לבע הירוק, הרי עומד הלריף בעינו ובולע טיבא. משא"כ העופרת, כיון שהיא הנֶּהָ עלם יסודי — עלעמענט —, המוכן ועומד מתחלת ברייתו הטבעית, באופן שללורך התהוות עלמותה איננה לריכה לשום בשול (זולתי ענין זקיק רגבי-המחפורת שלה נהמינים הזרים המדובקים בהם); ורק כשלריך לעשות ממנה לפוי ירוק לכלים, אז מבשלים אותה ביחד עם הלריף (לרש"י, דאלו לר"ת בעלמו, הרי הוא שולל לגמרי מלפוי כזה מליאות תערובת לריף, כמו שמתבאר מדבריו כאן וב„ט"ז"); בכה"ג ודאי דבנקל תֵּעָשֶׂה המלאכה בשלמותה, דהיינו שמתבשלת היטב עם הלריף, עד העשותם לגוף אחד ממש)".

והנה, אחרי שרש"י לא יתנגד בודאי להעדאת החוש, בנוגע לתכונת העופרת, שכשמתיכין אותה ומבשלין אותה ביחד עם הלריף, אין שום חילוק במדרגת הבשול בין אם מכוונים לעשות מההתכה כלי שלם, או — רק לפוי, דבכל אופן מתבשלת היטב ומתאחדת בתכלית עם הלריף, — אם כן, הלא נלבת כמו נד לנגדו השגת ר"ת השלישית הנ"ל: דמאי שנא כשהכלי נעשה כולו מצופרת, המעורבת עם מיעוטא דלריף, שיש לו תקנת ההכשר, מאלו אם נעשה מצופרת כזו לפוי על כלי אחר, שאז ישלול הלריף כל תקנת הכשר מכלי כזה? בשעה שהדין נותן והשכל מחיב, שהלריף, המתבטל ברוב העופרת והנעשה עמה לגוף אחד, לא יתכן כלל, שיפעול לענין הבליעה והפליטה שום פעולה, המתנגדת לפעולת עלמות העופרת!

הלכך, בכדי לתרן זאת, השמיענו רש"י, דבאמת בענין הבליעה והפליטה אין הלריף פועל פעולה הפכית מאל אותו הגוש המתכותי, שהוא נתכלל ונתבטל ברובו; מיהו כל זה הוא דוקא רק אחרי שהלריף נעשה לאחר הבשול חתיכה אחת ממש עם העופרת, דהיינו לאחר ההתקרשות וההתקשות (עי' ט"ז סי' תנ"ג, ס"ק ב', אליבא דהגהת סמ"ק); אבל בשעה שלריך ללפות היזה כלי עם תערובת כזו, דלתכלית זו הרי לריכין העופרת והלריף, שנתערבו זה עתה, להיות עדיין במלב הרתיחה וההתכה עד הטוחַ את כל דופני הכלי, א"כ, כיון שהתאחדות הלריף עם העופרת היא עודנה רפויה לגמרי, משוה"כ הוא דיש עדיין בכחו לפעול הפעולה המסוגלת לתכונתו העזה (כמו שיש לדבר המעמיד הכח לפעול פעולתו, אפילו בהיותו מעורב באלף חלקים הבלתי מעמידים), דהיינו לחלחל בשעת הלפוי את החרס. וכיון שהחרס מחלחל ואינו נעשה חָלָק ע"י העופרת, ממילא, בסור מעלת העופרת מכלי כזה, תו הדר דינו לדין כלי חרס, החמור מדין כלי עופרת בכמה פרטים, אפילו גבי יי"נ, דמהני לי' שם ההכשר.

נמצא, דסדרו של פירש"י יהיה כך: „ירוקי אסירי. לענין חמץ בפסח וגיעולי עכו"ם ויי"נ (ר"ל: כיון דדינם בכה"ג ככלי חרס, לפיכך גבי חמץ וגיעולי עכו"ם אסורים, דאין להם שום תקנת הכשר; וגבי יי"נ, אם היתה תחלת תשמישן ביד עכו"ם, אסור בלא מלוי ועירוי, אפילו בשהכניסוהו בהם שלא לקיום). — חיורי שרו. לפי שהעופרת מחליק את החרס ואינו מניחו לבלוע (ר"ל: ולפיכך דינם גבי כל הנך שלשה פרטים ככלי מתכת, דכיון דרב זביד סתם דבריו, משמע לי' לרש"י,

דלית לי' לסברת „חזינא להו, דמידייתי", דקאמר מרימר בסוגית „פסחים"); אבל הירוקים מעורב לריף כו', והוא עז ומחלחל את החרס ובולע".

לפי"ז, הלא שמעינן להדיא מרש"י, דאף שבתוך הירוקים מעורב לריף, אפיה"כ לא קא אסר, מטעם שהלריף בולע ודינו ככלי נתר, דאמירי טובא, אלא שהוכרח להמציא טעם אחר לגמרי להאיסור, דהיינו מצד היותו מחלחל את החרס, והחרס הוא שבולע; — השתיים, דרש"י סובר בפשיטות, שכח הלריף המועט הרי הוא מתבטל ברוב העופרת ומסגל לו עם זה גם טבע הרוב לענין הבליעה והפליטה גם יחד, או, לכה"פ, לענין הפליטה לבדה.

מעתה יתפרשו היטב דברי פסקי התוספות ב„ע"ז" (סי' ס"ד), הסתומים והחתומים, לכאורה, שכתבו: „כלי חרס הניתך באבר ויש בו יין (ר"ל: שיש בו רק במקרה, ולא שמחזיקין בו יין לקיום), ונגע בו עכו"ם (ר"ל: דהיינו שתחלת תשמישו היתה ע"י עכו"ם), סגי בשכשוך (היינו לר"ת, אפילו בירוקי, משום שבתוך האבר אין בו בעלם תערובת לריף כלל; ואפילו אם היה מהערב בתוכו באיזו פעם לריף, הרי הוא מתבשל עמו היטב ובטל להאבר, דממילא דינו ככלי מתכת אפילו בכה"ג). ובהתכת זכוכית אסור (בירוקי, דדינו אז ככלי נתר, שבכל גווני אין להם שום הכשר). ולרש"י, הניתך באבר בעי הגעלה או עירוי (היינו בירוקי — וכמו שפירש הב"א בתשובתו הנ"ל —, משום דהדר אז דינו לדין כלי חרס, לפי שטתו. ולפיכך, כיון שתחלת תשמישן ביד עכו"ם, אף שאין מכניסן לקיום *), לא סגי בשכשוך, אלא דבעי הכשר יותר מעולה)".

וכך ממש הם דברי הספר לדה לדרך (מאמר ב', כלל ג', פט"ו), דמיירי שם מדין כלים שונים, שאין מכניסין בהם יין לקיום ובתחלת השמישן ביד עכו"ם, ועל זה קאמר: „כלי חרס המליפין באבר: ירוקין אסורין בלא עירוי (היינו כדין כלי חרס); לבנים או שחורים ושאינם מביקעין די להם בהדחה (היינו דמטעם הללת האבר, דינם ככלי מתכת)". הרי מללו שפתיו ברור, שבפרשו מלת „קוניא" כרש"י, הפס גמי בשיטתו לדינא, דגם בירוקי מותר ע"י עירוי (וכן פירש בשיטת רש"י הר"ף, שהביאו הכלבו בהל' יי"נ, סו"ס ל"ו).

לפי"ז, הרי מסולקות לגמרי מעל פסקי התוספות והלדה לדרך תמיהת תשובת ביד אפרים

הנ"ל, שנסתבכה ממה דלדינא יחס לרש"י שיטת ר"ת, השוללת מהקוניא הירוקה כל תקנת הכשר; יעו"ש.

אבן ברש"י „פסחים" (ל', ב') הנה מלינו סתירה לפירושו כאן ב„כתובות", דהתם פירש: „קוניא. פלומי"ר בלע"ז, ושל חרס הוא וטוח באבר. — יורקי. עשויין מקרקע, שחופרין ממנה לריף, אלו"ס בלע"ז, והוא עז ובולע לעולם". הרי שינה בפירושו זה לעומת פירושו ב„כתובות" בשלשה פרטים: א) הכא, ב„כתובות", כתב להדיא, שהקוניא הירוקה היא מ„הלריף המעורב בתוך העופרת"; והתם, ב„פסחים", כתב, ד„יורקי עשויין מהלריף": הרי, מדלא הזכיר ענין תערובת, משמע, שהטיחה „קוניא ירוקה" עשויה היא בעלמותה ושלמותה מלריף גרידא; ב) הכא כתב: „שהלריף עז ומחלחל את החרס, ובולע" (הרי ודאי, דקאי אמאי דסליק מיני', דהיינו על תיבת „החרס", שהחרס הוא שבולע; וגמלא, דלדינא לא גרע כלי כזה, לכה"פ, מכלי חרס); ושם, ב„פסחים", כתב על תיבת „לריף", דסליק מינה: „והוא עז ובולע לעולם" (דהיינו, שהלריף הטוח הוא שבולע בעלמו; והם כן, הרי גרע טובא מכלי חרס, אלא שדינו ככלי נתר, דאין לו הכשר כלל); ג) כאן כתב סתם: „ובלע", ושם הוסיף תיבת „לעולם".

על כן נראה, דמלד שהאמת היא, שהקוניא העשה בשני אופנים: אם שמערבין לריף בעופרת, ובתערובת כזו מחפין את כלי החרס, או שמחפין במחוברת של לריף גרידא, — משוה"כ בא רש"י להשמיענו הפירוש והדין דתרי גווני „ירוקי": כאן, ב„כתובות" (וכן משמע בפירושו ב„ע"ז"), פירש „ירוקי" של המין הראשון הנ"ל; ושם, ב„פסחים" — של המין השני, דהיינו לפוי דלריף גרידא. וממילא, לפי השתנות תכונת הקוניא, ישתנה גם דינה: גבי תערובת מיעוט לריף בתוך העופרת, שם לא יתכן, שיהיה להלריף כח בליעה ופליטה משונה מאיכות כח הבליעה והפליטה של הרוב, שהוא העופרת, אלא, שכל הגריעותא, המסתעפת מהלריף, היא, שהוא „מחלחל את החרס", והחרס הוא שבולע (אבל לא באופן שיוקלט בתוכו הבלוע „לעולם", דהרי גבי יי"נ יולא ממנו שפיר הבלוע ע"י הגעלה או מלוי ועירוי); אולם, גבי טיחת לריף גרידא, כבר מתרחקים אנו מהותה המדה הדנה על אודות פעולת הלריף על החרס,

כיון

*) דבאופן כזה מיירי הגמרא הכא ב„ע"ז", כפי שמשמע מרהיטת הסוגיא וכפי שפירשו הרשב"א בתוה"א, שם, והר"ן, והרי"ו (ני"ז, ח"ג) בשם הרמב"ן.

כיון שהלריף, מלד עלמו הוא גרוע הרבה יותר מהחרס, כמה שבעלמו הרי הוא „בולע לעולם", (דהיינו שבולע באופן ש„לעולם" לא יפלוט מה שבלע אפילו ע"י ליבון דיו"כ, כדין כלי לריף הגמורים, הגרועים בפרט זה אפילו מכלי חרס).

מעתה: יתפרשו היטב דברי הרשב"א בתוה"א שם, התמוהים מאד, לכאורה, שכתב: „ודין זה של כלי חרס, שאמרו בתחלת תשמישו ע"י עו"ג, דאפילו כלי שאין מכניסו לקיום לריך הכשר גדול, — הני מילי בכלים של חרס, שאינן שוטין באבר, אבל שוטין באבר אינן בולעין יותר משאר כלים, אלא, אדרבה, ככלי מתכות הן כו'. והני מילי כלים שמורים או לבנים, שהאבר מליל, וההדחה בעלמא סגי להו; דגרסינן התם: אמר רב זביד: האי קוניא כו'. ואם ירוקין, אם היה תחלת תשמישן בנכרי, אסירין, וכדאמר רב זביד: ירוקא אסיר; מאי טעמא; משום דמלריף כו' וכו'. אבל לדעת הגאונים, ז"ל, שהחמירו בתחלת השמישן ע"י עו"ג, וכמו שכתבתי, מסתברא, דדוקא בשאינו מכניסו לקיום, לא גרע מכלי חרס דעלמא, שאינו שוט, ואם תחלת תשמישו ביד נכרי, אף הוא לריך מלוי ועירוי" (ובסוף הענין מסיק:) „ולענין הכשירן של כלים נמלא קלרן של דברים כו': כלים העשויין ממחפורת של לריף אסורין לעולם כו'. ונראה, שאפילו בשאין מכניסין לקיום כו', אסורין, דלעולם הן בולעין הרבה כו'. וכן הדין לכלי חרס השוטין, בזמן שהן ירוקין, והיה תחלה תשמישן ביד נכרי, שהירוקין בממפורת של לריף הן שוטין (ובתוה"ק הלשון מבוררת עוד יותר, שכתב: „כלי חרס השוטין בלריף, והרי הן ירוקין כו'"); ולפיכך הרי הן ככלים של מחפורת לריף. („ואין להם טהרה עולמית", כמו שהוסיף לסיים בזה בתוה"ק)".

והנה, לכאורה, הרי יסתור הרשב"א את עלמו מיני' ובי', דמתחלה קא פסיק להדיא, שלהירוקין מועיל הכשר מלוי ועירוי, ולבסוף פסק להיפך, בשללו מהם לגמרי תקנת ההכשר! אלא לאו נראה בעליל, שהרשב"א, בנקטו כרש"י בפירוש קוניא; פירש ג"כ את שיטת רש"י, כפי שנתבארה בזה, דהרי גווני ירוקין יש; ולפיכך מקודם הוא דקא מיירי הרשב"א בירוקין ממין הראשון, דהיינו כשהלריף מעורב במיעוטו בתוך האבר של הלפוי, דאז אין הלריף בולע בעלמו, אלא שהוא פועל על החרס; ומשוה"כ דינו ככלי חרס, דשכשיך הוא דלא מהני, הא מלוי ועירוי שפיר מהני, וכפי שמתבאר מרש"י ד„כתובות". ולבסוף, הרי קאמר הרשב"א בהדיא, שהוא מיירי מירוקין כאלה, שהם „שוטין בלריף", דהיינו שהטיחה היא

ממחפורת לריף גרידא בלא אבר, דבכה"ג הרי הלריף בעלמו בולע, ולפיכך הוא מובדל ממילא מכל תקנת הכשר, כדין כלי שלם ממחפורת לריף. והיינו כאותו האופן, שפירש רש"י ב„פסחים".

נמצא, זכינו לדינא, דרש"י ור"ת, ופסקי התוספות, והרשב"א, והלכה לדרך סברי כולהו, דבני מיני דומם שונים, בהתערבם יחד ובהעשותם גוש אחד ע"י הלריפה באש, מתבטל המיעוט באותו המין, שעולה עליו ברובו, ומסגל לו ממילא גם טבע הבליעה והפליטה הנטוע ברוב.

אמנם, מדברי הטור והשו"ע (סי' קל"ה, ס"ו), שכתבו: „כלי חרס, המלופין באבר או ב־תוכו זכוכית, אם הם ירוקים, דינם ככלי נתר, מפני שיש בו קרקע מחפירת לריף", הרי משמע, לכאורה, דהיו לאחדים בידם פירושי רש"י ור"ת, ואעפי"כ הרי קא סברי, דגם לפוי אבר, בהיותו ירוק, יש לו דין כלי נתר, היפך ממה שנתבאר לעיל בשיטת רש"י; ואם כן הרי יולא גמי ממילא לדידהו, דאף בהיות הלריף רק מיעוט לעומת האבר (שמשוה"כ נקרא אגלס: „לפוי אבר", דהיינו על שם הרוב), אפיה"כ אלים כחו לפעול פעולתו ולסגל להכלי הכונת כלי לריף, מה שהוא היפך מדעת כל הנך רבוותא, לפי מה שנתבאר בזה.

אולם באמת לא יתכן לומר, שהטור והשו"ע כוונו לאחד את השיטות המחולקות של רש"י ור"ת, המסתעפות מפירושיהם במלת „קוניא"; דאם כן יפלא מאד: הרי לר"ת מליל לפוי האבר, אפילו בהיותו ירוק, דבכל אופן הוא נותן לכלי החרס דין כלי מתכת, ואיך יבואו הם לכתוב אליבי' מה שהוא היפך בתכלית מדעתו לדינא!

על כן ההכרח ליישב, דהטור והשו"ע קיימי הכא רק בשיטת ר"ת לחודה, אלא דאיכהו סברי, דעד כאן לא קא פליג ר"ת על רש"י לשלול מכלי חרס המלופין אבר דין כלי קוניא, אלא רק בסתם לפוי ירוק של אבר, שלפי מה שהיה ידוע לר"ת, אין מערבין בו לריף, ואפילו כשמערבין בו במקרה, מבשלין אותו היטב (כמו שמתבאר מתוך דבריו בתוספות דסוגיות „ע"ז" ו„כתובות" הנ"ל); אבל היכא שידוע לן, שבאמת נתערב בתוכו לריף וגם, שלא נתבשל יפה, דממילא סרו בכה"ג טענותיו של ר"ת, פשיטא, דגם איהו סובר, דבמלב כזה שפיר דומה לפוי האבר בכל מילי ללפוי זכוכית לפי שיטתו (וכמו שכתב גמי אליבי' בסוף הסו' כ"א הנ"ל), דהיינו שלר"ת עולים בכה"ג דיני שני מיני הלפויים האלה

הללה בקנה אחד, לענין דדיינינן להו ככלי מחפורת לריך הגמורים; ועל ליר זה הוא שסובבים דברי הטור והשו״ע, באופן, שאין מהם שום סתירה לכל מה שנתבאר בזה.—

בהא סלקינן ובהא נחתינן, דלגבי כלי הטשוגון מועילים שפיר בין לבון ובין הגעלה, בלי שום פקפוק.

סימן כב.

ע״ד הפלומפ, שנעשה אצלכם בשביל הרקת מי המקוה, באופן שכח פעולתו מגיע עד למטה משיעור מ׳ סאה. והנה דעת כת״ר נוטה להתיר מקוה כזו, אולם איזה מהלומדים מערערים עליו בטענתם, כי, בהיות שטבע הפלומפ, אשר, בהדול המנענע לנענעו, ישפך תמיד ממנו מעט מים בחזרה לתוך המקוה,— ממילא, הרי יש במקוה כזה חשש נפילת ג׳ לוגין מים שאובים.

הנה, מעשה הפלומפ הוא קנה חלול, שבתוכו מכחול (שאָמפּעל), הבולט למעלה בתור בית־יד לנורך נענוע. בתחתית הקנה הקבועה בתוך המים יש בפנימיותה שולים (קלאַפּאַן), הסותמים הדק היטב את חלל הקנה בשעת הסֶגְרָם. אלה השולים נפתחים ברגעי הנענוע בהרמת המכחול ונסגרים בהשפלתו. על אותה תחתית הקנה מלומד כסוי (קאָלפּאַק), המלא נקבים בשוליו (מעשה רשת): תעודת הכסוי היא השמירה, שלא ישאף הקנה, בְּהִפָּתַח שוליו, לרורות ועפר, המקלקלים את המכונה.

והנה שאלה כזו ממש באה כבר לפני הגאון בעל שואל ומשיב, ז״ל, והחליט להלכה במהדורא רביעאה (ח״ג, סי׳ ק״ב) לאסור, מטעם דהפלומפ, אף שהוא מנוקב יותר משפופרת הנוד, בשעת הִפָּתַח שוליו, מיהו, כיון שיש לו בית קבול בשעת הסָגְרָם, הרי הוא חשוב כלי, לענין שהמים הנופלים ממנו בחזרה לתוך המקוה יפסלוה בשאובין; אחרי שתחלת עשיית השוליים ההם היתה על אופן שיהיו עולים ויורדים תמיד, וכך הוא דרך תשמישם. ונסתייע לזה מהא דנקטינן באו״ח (סי׳ קנ״ט, ס״ה), ד„כלי שהוא מלא נקבים מתחתיו כו׳, אעפ״י שאינו מחזיק כלום, כיון שעשוי לקבלה בענין זה, וזה עיקר תשמישו, נקרא כלי״. על כן הוא מסיים שם בפסקא דהאי דינא, דאין היתר, אלא באופן שיקבע הפלומפ למעלה

משעור מ׳ סאה ושיחזקוהו שם אל דופן המקוה במסמרות דוקא, דממילא יושלל ממנו הכח לשאוב מלמטה משיעור זה; כי, לולא זאת, אף שיקבל הבלן על עצמו להזהר בשעת ההרקה, שֶׁבְּהִשָּׁאֵר רק מ׳ סאה, יחדול מלהריק ע״י אותה המכונה, ואפיה״כ אסור לסמוך על זה, משום שמא תעולה בזה התקלה הזדונית או השגגית.

לזאת מוטל על כת״ר לתקן תיכף את המעוות בדבר המקום ואופן הקביעות של הפלומפ, כפי העלה, שנתבארה בזה.

אבל חלילה לו לתקוע עצמו לדבר הלכה על סמך הקולות, שנגבב בנדון איסור כרת החמור ובעובדא, שבכל יום ויום היא עובדא דלכתחלה.

אמנם, לענין דיעבד, פשיטא, דלכל הנשים, שטבלו במקוה זו עד היום, עלתה שפיר הטבילה, ואין ללעז עליהן כלל וכלל; מטעם, דלבד מה שהרבה פוסקים, שהביאם בס׳ נחל אשכול (סי׳ כ״ג), שוללים לגמרי מהפלומפ דין כלי, הנה, כיון דהמקוה שלכם היא באר, שהמים נובעים מקרקעיתה,— אם כן הרי גבי דיעבד ודאי, דאין להחמיר לפסול גם את המעין מלד חשש שאיבה, וכדנקטינן ברמ״א (סי׳ ר״א, ס״מ).

ואף שמקותכם סמוכה לנהר, דבכה״ג שלל כבר הגאון בעל משכנות יעקב דין מעין,— הנה בזה העלה שפיר להלכה בתש׳ עין ילחק (סי׳ כ׳), דבאם רחוקה המקוה מהנהר רק ארבע אמות, תו אין מקום להחמיר אפילו להמשכנ״י; וכש״כ אפוא בנד״ד, שרחוקה הרבה יותר מזה. וכן פסק להקל בזה הרמ״ן בתשובותיו (סי׳ ס״א), יעו״ש.

סימן כג.

ע״ד המקוה, שנעשתה בעיר כת״ר עפ״י השיטה ההדשה, דהיינו, שנבנתה מלבנים בשטח העליון של הקרקע, ומימיה באים אליה מבאר מים חיים שבעומק תחתיתה ע״י דחיפת קלות שפע מים שאובים, היורד בכח עצום אל תוך אותה הבאר דרך סילון, הנמשך אליה מגיגית גדולה, העומדת על תקרת בית המרחץ; שלסבת הדחיפה העצומה, מתרוממים מים מהבאר ונופלים לתוך המקוה דרך סילון שני של מתכת, הקבוע בתוך הכסוי שעל פני מי

הבאר וחוזר דרך שטח הקרקע, המפסיק בינה להמקוה, ודרך כותל המקוה עד סמוך להחור, שנעשה בכותל בשביל נפילת המים להמקוה. ולצורך הרקת המקוה, נקבע בקביעות גמורה בתחתית כותלה דד של מתכת, הנקרא „קראַן".

והנה כת"ר חושש בזה שלש חששות: א) כיון שפסק הש"ך (סי' ר"א, ס"ק מ"א וקי"ב), ש„טוב להחמיר לכתחלה" לחוש להא דמשמע בריי"ו, שיש אוסרים לטבול במים שאובים, שנטהרו ע"י השקה למים כשרים ושוב נפסקו מחבורם זה, — א"כ הרי יש לחוש בנד"ד, שאותם מי הגינית בעצמם, שהושקו למי הבאר, מופסקים כרגע מחבורם וחוזרים לעלות אל המקוה; ב) כיון שהסילון, המביא מים לתוך המקוה, הוא של מתכת, הרי תתהוה ע"י דבר, שהוא מקבל טומאה, אף באין לו בית-קבול; ג) כיון שהדד המריק הוא של מתכת, הרי גם עיכוב הזחילה הוי כאן ע"י דבר המקבל טומאה.

אולם באמת אין כאן מקום לכל חששות כת"ר, כאשר יתבאר בזה לפי סדרן:

א) **הנה**, אף דלענין תקון המקוה מחמירינן לחוש לכתחלה אפילו לדעת היחיד (עי' בתש' נ"ל החדש סי' קע"ו, ח"ב, אות י"ג), מ"מ בזמננו, שהדור נחלש מאד בחומר וברוח, באופן שרבות בנות, מצד מיאונן לטבול במקואות של השיטה הישנה (שלהיותן בתוך חפירה עמוקה בקרקע, המגיעה עד נביעת המעין, אי אפשר לנקותן לעתים קרובות וגם שנקיונן לא יוכל להיות בשלמות הראויה, וכדומה מהחסרונות הידועים), ויצאות בזה מגדר לגמרי. ר"ל, — ממילא, כיון שלעשות מקוה בשטח העליון של הקרקע, שתהיה משוכללת בטובה והדרה ולחליתה, ושיהיה בנקל להריקה בתדירות, לא יתכן אם לא באמצעות אופן ההשקה הנ"ל; הרי אין לך שעת הדחק גדולה מזו, דבכהאי גונא ודאי, דיש להעמיד אפילו תקון המקוה דלכתחלה על עצם שורת הדין, לענין שלא לחוש הכא להדעה המרומזת בריי"ו, התמוהה מצד עצמה (כדברי הנוב"י, מהד"ת, סי' קמ"א); וכמו שפסק להדיא החת"ם (סי' רי"ב) בְּהַתְאָמָה להמנהג הקבוע בקהלתו „עפ"י חכמי הדורות"; וכן פסק בתשובה שבסוף ס' גלות עיליות (אות א').

והנה, כל זה הוא אפילו היה ברור לנו, שלתוך המקוה חוזרו מהבאר אותם השאובים בעצמם, שירדו אליה מהגינית הנ"ל, — אבל באמת שמענו מהראב"ד בבעה"נ (פ"ג), דגבי נפילת ג' לוגי שאובים, כיון דאין כאן אלא חומרא דרבנן, אמרינן, ד„המים היורדים באחרונה הם דוחפים את הראשונים ומציפים אותם לחוץ", אף דלא אמרינן כך גבי „בור שהוא כולו שאובים, שהאמה נכנסת לו ויוצאת ממנו"; וכך הם דברי האשכול (סו"ס כ"ג); והכי נקבע להלכה בשו"ע (סעיף כ"ב); ועי' בש"ך (סוס"ק נ"ו) ובתפארת ישראל בפ"ג ד„מקואות" (יכין אות ח' ול"ח). הלכך, אפילו יהיבנא להש"ך חומרתו לענין החששא להדעה שבריי"ו, הרי ודאי, דבמקום חומרא גדולה כזו נמי אמרינן שפיר, דהמים היורדים מהגינית אל תוך הבאר דוחים את המים, שהבאר מלאה מהם מקדמת דנא, שרק הם לבדם יעלו אל המקוה. והכי פשיטא להגאון בעל שואל ומשיב (מהדת"ג, ח"א, סי' כ"ה).

זולת זאת, הנה ידוע אצל האומנים עפ"י הנסיון הנאות, דהמים הנזרקים בכח ממקום גבוה, בתור קלוח המצומצם בסילון, אל באר המלאה מים על כל גדותיה, מכריח הכח הדוחף העצום, הנולד ע"י הזריקה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, שרק מי הבאר העליונים לבדם הם שמתפרצים לצאת החוצה, ולא הנזרקים, המכים בטבעם רק על קרקעית הבאר. ובזה יתחדש לנו עוד טעם עיקרי להא דאמרינן גבי אמת המים העוברת על פני מי בור, שמי האמה גופייהו שוטפים לחוץ ביחד עם מי הבור, אף שמי האמה באו באחרונה, — דהיינו, משום דגבי מציאות כזו חסר כח הזריקה, המצומצם כפי האופן המצויר בזה.

אכן נראה, דיש לתקן, שהסילון, היורד לתוך הבאר מהגינית, יעבור כל שטח המים עד הגיעו להטפח הסמוך לקרקעית הבאר (דלא כפי הצעת תקון המקוה שבסוף ס' לחם ושמלה), שממילא, בְּהִזָּרֵק מי הגינית בחוזק לתוך שטח מי הבאר התחתון שבתחתונים, פשיטא ופשיטא, שזריקה עצומה ומהירה כזו, שגבול חבטתה היא רק קרקעית הבאר, תגרום, שרק שטח המים היותר עליון של הבאר, שצר לו המקום תחת מסגרת הכסוי המעיקה עליו, יתפרץ כרגע אל המקוה דרך המוצא האחד שיש לפניו, דהיינו חלל הסילון שבתוך הכסוי. וכן, בשובנו אחרי ימים אחדים להחליף מי המקוה במים חדשים מהבאר, יעלו עוד הפעם רק מי הבאר עצמה, כי אותם השאובים, שנפלו לתוכה בפעם הראשונה, לא נשארו בתוכה במקום חלק מימיה, שהורקו ממנה אל המקוה; אלא שנבלעו במהרה בקרקעיתה (כידוע בטבע: עי' בגלות עליות, שם אות ב'); ועמידת הבאר על מלואה היא שבאה אפוא רק מנביעת מעינה.

בענין

ב) **בענין** הסילון של מתכת—הנה, כיון שהסילון הזה יקבע קביעות גמורה והגידית בתוך שטח הקרקע המפסיק בין הבאר להמקוה, הרי ליכא תו דררא דהויה ע"י דבר המקבל טומאה, כדנקטינן בשו"ע (סעיף מ"ח). אמנם, את הסילון יש לעשותו מתחלה אדעתא דקביעה בקרקע, כהערת הדגמ"ר (שם); והדברים מפורשים בס' האשכול (סי' נ"ו).

והנה, להרבה פוסקים, שפיר דמי בכהאי גונא, שהסילון יהיה אפילו בעל ארכובה, דאף דבמקום כפיפת הארכובה יש שם קנת בית-קבול, מ"מ, כיון דלא נעשה לקבלה, אינו בגדר כלי, כדאיתא להדיא לענין סילונית כפופים במתניתין ד"כלים" (פ"ב, מ"ג. עי' בתפא"י שם, יכין, אות ל"ח, במוסגר), וכמפורש באשכול (ש"ם נ"ו), דהאי דינא דמתניתין ד"כלים" איתני' נמי גבי מקואות; וכ"כ הרמב"ם להדיא בפירושו ל"מקואות" (פ"ד, מ"ג); וכך היא גם דעת הכ"מ (פ"ח מהל' מקואות, סוף ה"ז) והמשנה אחרונה ב"מקואות" שם (בד"ה "שהוא לר"). והיינו, דלדידהו דין הכפוף אחד עם דין סילון הרחב באמצע, דמכשירינן במתניתין ד"מקואות" (שם), אף שיש לו בית-קבול (עי' בציור הרא"ש שם והתפא"י, יכין אות כ"ג).

אולם דעת הרוקח (סי' שע"ב) והראב"ד בהשגות (פ"ח מהל' מקואות, ה"ז) והגר"א בביאוריו לשו"ע הלכות מקואות (אות פ"ח) לפסוק כההוספתא דשאני מקוה, דמלד דררא דשאובים פוסל גבה סילון הכפוף כל-שהוא. ועם זה פסקו נמי כהך מתניתין ד"מקואות", המכשרת סילון הרחב באמצע, אף שהראב"ד גופי' בבעה"נ (פ"ד) כתב עליו: "שיש בו בית-קבול במקום רחבו, שהוא כמו קרן עגולה". באופן שנכדי לסלק סתירה בולטת כזו, זקוקים אנו לסברת האליהו רבה ב"מקואות" (שם), דיש לחלק בין אם בית-הקבול הוא בגדו של הסילון, דאז אינו בגדר בית-קבול כלל, לבין אם הוא בשולי הסילון, בהיותו כפוף; יעו"ש.

נמצא, כיון דקא עסקינן בנדון תקון מקוה לכתחלה, ודאי, דיש לחוש לדעת הנך רבוואתא המחמירים ליחס לסילון הכפוף דין כלי; דממילא לא הועיל לו תו כאן לא הקביעה העולמית בקרקע ולא ההצטרפות של העשיה להכלית זו (עי' בשו"ע סעיף ל"ו ובס' משנה אחרונה "מקואות" פ"ו, מ"י, בד"ה "בזמן", ובתפא"י, שם, יכין אות ע"ו, ובשמלה אות ס"ו, ובתש' חת"ס סי' קל"ח, אות י"ג). ובכן, יש לדקדק בנד"ד, שהסילון לא היה בעל ארכובה. וכבר ישנן אלו האומנים עלת שוגות בשביל הרחקת הארכובה, הן בהיות הבאר תחת המקוה, והן בהיותה בלדה.

זולת זאת, יש להדר לרווחא דמלתא לתקן, שהמים לא יקלחו להדיא מאותו הסילון לתוך המקוה, רק שהסילון יהיה טמון בתוך כותל הלבנים של המקוה, וביני לאויר המקוה יפסיק חור עקום של לבנים, שדרכו יפלו המים לתוכה; באופן, שבהגיע הקלוח למרום קלה הסילון, לא יראה עדיין את פני אויר המקוה; דבכה"ג שפיר דמי, אפילו לא היה כלל להסילון המתכותי תורת הביטול אגב קרקע. והיינו כעלת הרא"ש (כלל ל"א, ס"ז), שכתב בנדון זה: "והרוצה ללאת מידי ספיקא, שלא יהא נדנוד איסור, יעשה אותו בענין שלא יגיע פי הסילון של מתכת על אוירו של מקוה, אלא שישאר פי הסילון חוץ למקוה, או ישים בפי הסילון של מתכת סילון של חרס או של עץ, שיפלו המים לאויר המקוה" (ועי' עוד בתש' חת"ס סו"ס רי"ד).

ג) **בענין** הדד, כיון שקשה להשיג, שבית-החרושת יעשהו מתחלה בשביל המקוה שלכם, אפשר להסתפק במה שיקנוהו חדש מהחנות; דכיון דתחלת עשיית חפצים כאלה היא לא לשם תשמיש מיוחד, אלא לשם העולה על רוח הקונה, אם בשביל הקביעה בתלוש, או בשביל הקביעה בקרקע,—ממילא, הרי מבטלתו בכהאי גוונא שפיר הקביעה הנאותה בקרקע מתורת קבלת טומאה, אף להערת הדגמ"ר הנ"ל; כמו שביאר איהו גופי' דעתו בנוב"י (מהד"ת, סי' קל"ז, בד"ה ו"בחזור") לענין יהידות חדשים. הלכך, כיון שהדד יחובר להמידות בתוך כותל המקוה, שהוא מחובר לקרקע, הרי בטל נמי הדד אגב קרקע; כמו שנתבאר בב"י בשם תש' הרשב"א ובדרישה (אות י"ח) בשם תש' הרמב"ן; והכי הסלו להלכה אדמו"ר, ז"ל, בג"ל החדש (סי' ק"ע) והלחם (אות קפ"ח).

ואף שלפי פשטיות דברי התשב"ן, שהביא ב"חידושי הלכה", שבסוף ספר לחם ושמלה (אות ג'), לא דיינינן מחובר לכותל כמחובר להקרקע עצמה,—הנה, לבד מה שהספר הנ"ל תרץ דברי התשב"ן בטוב טעם, באופן שלא יתנגדו להלכה הרווחת, ששנינו בבית מדרשם של הרמב"ן והרשב"א וסיעתם הנ"ל, לבד מזה יש להכריע להקל לכתחלה נגד חששא קלושה כזו על סמך סברת הגאות עליות, שכתב; דעד כאן לא פסלינן גבי מניעת הזחילה ע"י דבר המקבל טומאה. אלא "רק באם המים היו זוחלין מעלמן, ודבר המקבל טומאה מחזיקו, שבזה גזרו, פן יזחיל כל המים ע"י דבר המקבל טומאה; אבל הכא

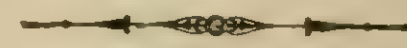
הקרקע

הקרא֞נט נעשה להריק, לא לעכב, דהכותל היה סתום מתחלה, ונעשה בו נקב להריק ע״י הקראנט; ואין כאן מניעת הזחלה; ולא גזרו בזה. וכמדומה, שכן עמא דבר״.

הגם, דהקנה האורך של הדד יש לו עיקום בסופו, הנקרא: „חיטש״; והעיקום הזה מעכב מים בתוכו, כשמהפכין אותו בפיו למעלה,— מ״מ בזה אין לחוש לתורת בית־קבול, אפילו לדעת הרוקח והראב״ד בהשגות הנ״ל; דכיון שהוא „משתמש כפוי״, אינו חשוב לכו״ע דהדר בית־קבול, כדנקטינן במתניתין ד„כלים״ (שם) גבי „כככב״.

אמנם, יש לדקדק, שהדד יהיה דוקא מאותם שהברזא (שליססעל) הרוכבת על גב הקנה המקלח מים, תהיה מחוברת בתוך הקנה חבור גמור ע״י טבעת הקבועה עולמית בתחתיתה, באופן שיבלר מההדיוט לפרקה;*) דלולא זאת, הרי הברזא, שהיגו מחוברת אפוא לקרקע, לא נתבטלה כלל מתורת קבלת טומאה, כמבואר בתש׳ גידולי טהרה, שהביא השמלה (סיס״ק נ׳).

עוד זאת נראה, שיש להדר לתקן, שאותו החלל שבכותל המקוה, הנעשה בשביל הרקת מימיה, ישתם בלדו הפנימי שבתוכיות המקוה בברזא של עץ, דכיון דגבה ליכא לכו״ע שום חשש קבלת טומאה, הרי היא עדיפא מהדד של מתכת, המחובר בקביעות לבנין המקוה, דעלי׳ הוא דרביעא מיהת החששא לדברי החשב״ן הנ״ל. אכן, מחמת שאת הברזא של עץ קשה להדק בשעת הסתימה בשלמות כזו, שתוכל למנוע לגמרי מהמקוה את הטיפטוף, הגורר אחריו חשש פסול זחילה (עי׳ בלחם ס״ק קל״ח),— יעשו, ליתר שאת, בלדו החילון של אותו החלל גם דד של מתכת, המתוקן באופן שנתבאר בזה. וטובים אפוא השנים לגאת בהו אליבא דכו״ע.



סימן כד.

ע״ד השו״ב בעירו, שלפעמים רהוקות היה מפריז בשתית יי״ש; והנה, בכדי להנצל ממכשול, ר״ל, בשעת השחיטה, היתה עצת אלוף העדה, שהוא והשו״ב יתנו ת״כ זה לזה, כי חלילה לאחד מהם לשתות יי״ש שלא במסבת רעהו. וכה נהגו איסור איזה משך. אך באחת השבתות, מצד שזולת יי״ש אין להשיג בעיר משקה אחר לצורך קידוש, ולהאלוף היתה קשה מאד הזמנת השו״ב לשעת הקידוש, מהל לו האחרון את הת״כ; ועפי״ז הוא נוהג היתר בלי התרת ג׳ הדיוטות. אולם השו״ב עמד באיסורו עד העת, שנזדמנה לו תתונה כזו, שהיה כבד עליו מאר לקיים שבועתו; או אז הורה כת״ר להתיר להשו״ב את הת״כ בב״ד בלי דעת האלוף.

הנה, לכאורה, אף שהשו״ב לא קבל טובה מהאלוף בעד השבועה, כמש״כ כת״ר, מ״מ היה אסור להתיר לו לכתחלה את הת״כ בלי דעת האלוף, כיון שהיתה לתועלת חברו, דהיינו, שלא ינקפו לבו של האלוף מחשש קלקול, ר״ל, בהזדמן שיהיה השו״ב שתוי בשעת השחיטה; דבכה״ג הרי אין מתירין להנשבע בלי דעתו ורצונו של המשביע, כדנקטינן בנמ״א (סי׳ רכ״ח, ס״כ, בד״ה „מאחר״); ועי׳ ש״ך (שם, ס״ק כ״א וכ״ב); וכ״פ בתש׳ שבו״י (ח״ב, סי׳ פ׳).

אולם בדיעבד, כשהתירו לו בלא דעת המשביע, בודאי הותרה הת״כ אליבא דכו״ע; דעד כאן לא פליגי הראב״ד וסיעהו על ר״ת המקיל בדיעבד, אלא גבי קבלת טובה, אבל במקום דליכא קבלת טובה, אף שהיתה השבועה לתועלת המשביע, ודאי יודו גם איגהו; דהרי כל ראית הראב״ד היא מהא שמגנה הכתוב את העובדא דהתרת שבועת לדקיהו, מהיותה בלא דעת נבוכדנצר, ממילא, הרי לא שמענו להחמיר אלא בכגון שבועת לדקיהו לנבוכדנצר, דגבה קבל הנשבע טובה מהמשביע (עי׳ ברא״ש „נדרים״ פ״ט, ס״ב, ובב״י סי׳ רכ״ח), אבל לא היכא דלא קבל טובה. והדברים מפורשים בתש׳ מהרי״ק (שרש כ״ב), בכתבו: „דפשיטא, דלדברי הראב״ד והרשב״א, שיש שלשה חלוקים בענין הנשבע או הנודר לחברו בפניו: האחד הוא כו׳; והשני הוא היכא שחבירו נהנה בנדרו ומסכים בו ואף גם משביעו כו׳, ומ״מ זה הנשבע או הנודר לא קבל שום טובה שבגללה נשבע; וזהו שאומרו עליו, דבדיעבד אין, לכתחלה לא כו׳; ועוד יש חילוק שליםי, והוא היכא שחבירו נהנה באותו נדר או שבועה ומסכים בה וגם עושה טובה עם הנודר או הנשבע על כך. ובזה הוא שהסכימו עליו הראב״ד והרשב״א, דאפילו בדיעבד לא הותר״. והכי מהבאר נמי להדיא מדברי הרמ״א (שם).

יתר על זה נר״ד, דבאמת יש לומר, דאפילו התרה לא היה לריך השו״ב, מלד דכיון דעפ״י הת״כ הם תלויים זה בזה, אם כן בשלמא אם היו שניהם מקיימים אותה, אז היה אפשר לשניהם לשתות יי״ש, בהיותו נתון,

כגון

*) ואף שכשכותמת הברזא את ה ניה בדרך סבוכה, מהזיק או הקנה מים,— מ״מ אינו נכנס הקראן משום זה לבית בית־קבול, כיון שכל עיקרו נעשה רק בשביל ההורקה, ולא נעשה לקבלה כלל; וכמש״כ הב״י (או״ח, סי׳ קנ״ט) בז״ה „כלי שתחלת תיקונו״ לענין מגופת הבית (ע״ש בב״ח).

כגון בשעת קידוש והבדלה וסעודת מלוה, מחמת שכל אחד בשביל עצמו היה מוכרח להשתדל בהזמנת חברו; אבל כשהאחד התיר לו את הש"כ, דממילא הסתלקות אגידתו גבי חברו גוררת אחריה גם הסתלקות הכרחו להזמין את חברו או להזדמן אליו בשביל אותם הענינים, נמצא, הרי עלול מאד, שברוב הפעמים לא יוכל הלה לא לקדש ולא להבדיל ולא להשתתף בסעודת מלוה, מה שהוא קשה מאד לאיש כהשו"ב לקיש, וכמש"כ כת"ר; באופן, שברור מאד, דלדעתא דהכי לא נדר. ובכן, הרי דומה דין זה להא דנקטינן בשו"ע (שם, סמ"ד וסו"ס רל"ו) כהרא"ש בתשובה (כלל ח', סי' י"ג), שכתב: „ואם ח"ו לא היה אחד מכם (מהשנים שנדרו ללכת ביחד לא"י במשך זמן קבוע) רוצה לשלם את נדרו, העובר יעבור, והשני פטור מלילך, כי אין עליו נדר, כי לא נדר אחד מכם כי אם על דעת החברה". ועי' ט"ז סו"ס רל"א.

ולענין אי מהני להאלוף מה שהשו"ב מחל לו את הש"כ בלי התרת ב"ד, נראה ודאי, דהמחילה בעצמה אינה כלום, והרי הוא זקוק ועומד עדיין להתרת ב"ד, כמבואר בשו"ע (שם, סעיף ל"ז). ועי' בס' עי' לבונה בסוף דבריו על הרמ"א סעיף כ', בד"ה „ואם מה".

ומזה שהביא כת"ר הך דסעיף ל"ח (שם), ד„אם נשבע, שלא לעשות דבר פלוני שלא ברשות פלוני, כיון שנתן לו אותו פלוני רשות, הותר, ואינו צריך התרה",— אין זה שייך כלל לנד"ד, דשם הרי הנדר קיים, דהא אם לא היה נותן לו רשות, הרי היה נמנע מלעשות הדבר, מצד נדרו, ואם נתן לו רשות, הא בכה"ג לא נדר כלל מתחלה; אבל כאן הרי לא תלו הנשבעים את הדבר ברשות, שיתן האחד לחבירו על השתיה, רק שבכל ענין אסרוה על עצמם, כל זמן שלא יהיו במסבה אחת. וכבר מתבאר האי חילוקא גם מדברי הב"י (קרוב לסו"ס רכ"ח) בישוב סתירת תשובות הרשב"א אהדדי. בנדון מי שנשבע לאחיו.

אמנם, לכאורה, יש להעיר על זה מהך דעה, שהביאו הב"י והרמ"א (סו"ס רל"ב) ושהדמו"ר, ז"ל, בגל"ל החדש (ס' קנ"א) העלה, דהעיקר כוותה, דבנשבע לתועלת חברו לצורך ביטול מעשה, כגון, שלא ילך למקום פלוני (או כמו בנד"ד, שלא ישתה האלוף יי"ש חוץ למסבת השו"ב), יכול המשביע לומר, דהרי הוא כאלו התקבל התועלת ממניעת ההליכה, מטעם „שהותו הנאי עצמו לא אמרו מתחלה אלא להשלים רצונו, שהיה רוצה, שלא ילך; ועכשיו, כיון שאינו חושש אם ילך, אם לאו, כבר נשלם רצונו". לפי זה, נימא נמי בנד"ד, דכיון דשבועת האלוף היא לתועלת השו"ב, שבהיות האלוף מוכרח מצד שבועתו להזמינו בשעת שתיתו, יוכל אז השו"ב ג"כ לקדש ולהבדיל ולהשתתף בסעודת מלוה, — אם כן, כשמחל לו השו"ב את הש"כ, הוה לי' כאלו אמר: „הריני כאלו היית מזמינני בכל פעם שתיתך".

אולם באמת לא תתכן כאן סברא זו כלל, כיון דאיכא הכא תועלת גם להאלוף משבועתו, דהרי זולת זה שמחמתה נשבע גם השו"ב שבועה, המוציאה את האלוף מידי נקיפת הלב בענין הכבד השתיה, הנה תועלתה מרובה גם מצד עצם הנדר בענין השתיה, ד„הרבה יין עושה"— אם כן, בדאיכא תועלת גם להנשבע, ודאי, דהו אינה מועלת אמירת המשביע ד„הריני כאלו התקבלתי תועלתי", דהרי איתא בירושלמי (פ"ח, ה"ז) בענין הנודר לחברו לתן לו מתנה: „אם בשזה (הנותן) אמר: מפני כבודי; וזה (המקבל) אמר: מפני כבודי—הכל אסור (ר"ל: אף שבעצם הרי שניהם אומרים אמת, אחרי שהענין מחייב כך, שהכבוד משותף באמת כאן לשניהם ביחד)" (ועי' בש"ך סי' רל"ב, ס"ק מ"ו, ובשירי קרבן בירושלמי פ"ג, ה"ג, בד"ה „אם בשזה"). מעתה, אם בענין רגש הכבוד, שאינו תלוי אלא בכונת הלב, אמרינן כך, כש"כ היכא שגלוי לכל, דאיכא תועלת גם להנשבע. וכן כתב להדיא הנ"ל הנ"ל בשם ת' מהרא"ם.

בכל זאת נראה, די"ש להתיר להאלוף שבועתו מיד, ולא קנסינן לי' לנהוג איסור כימים שנהג בהם היתר; מטעם, דכיון דהנהגת ההיתר באה לו מצד טעותו בדין, להיותו סובר, ששני במחילת חברו לבדה, הרי יחשב בכה"ג לשוגג, כמו שפסקו הט"ז והמשב"ז (יו"ד סי' ל"ט, ס"ק ט'); (ועי' בפמ"ד, שם, סוס"ק י"ב, ובביאורי חו"ד ס"ק ו' ובתש' חת"ס חיו"ד ספ"ח); וכיון דשוגג הוא, לא קנסינן לי', כדעת הרמ"א (סי' ר"ח, ס"ב) והפרישה (שם, ס"ק ו'); וכן פסק להדיא בתש' מהרי"ט (ח"א, סי' א') לענין מי שנהג היתר בנדרו, מחמת שטעה' טעותו בדין חשבו בגדר נדרי אונסין. ונראה לענ"ד, דהכי מבואר להדיא בירושלמי ד„נזיר" (פ"ה, ה"ב), דעל הא דקתני מתניתין: „מי שנדר בנזיר ונשאל לחכם ואסרו", קאמר: „תני בית שמאי אומרים: משעה שנשאל (כלומר, שצריך לנהוג איסור כימים שנהג בהם היתר; כמו שפירשו הפנ"מ כאן והמנחת בכורים בתוספתא פ"ג, ה"י; והיינו כפי הסגנון המתבאר היטב מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות); ובית הלל אומרים: משעה שנזר (והימים שנהג היתר

עולין

עולין לו). מה כן קיימין: אם בשגלגל בנזרו (כלומר, שהזיד; כדמשמעות פשטות הסוגיא)? כל עמא מודיי משעה שנשאל! אם בשלא גילגל בנזרו (אלא ששגג)? כל עמא מודיי משעה שנזר! כו'".

אכן, לכאורה, קשה, דהרי נקטינן כר' יהודה ב"גיטין" (נ"ד, ב'), דבדאורייתא קנסינן שוגג אטו מזיד (עי' פר"ח סי' ל"ט, ס"ק י"ב), וא"כ למה לא נקנסי' נמי כאן, גבי נדרים דאורייתא?!

אולם נראה לתרץ עפ"י מה שהעלה הפרי חדש (שם, ס"ק ח', בד"ה "ונראה להיות") בטוב טעם, דעד כאן לא קא קנים ר' יהודה, "אלא שלא יהנו מעשיו, ולא מטי לי' אלא טרחא דוקא, כההיא דנוטע, או המתנה, כההיא דמבשל, וסוף סוף לא מפסיד, דהא למו"ש מתהני ממה שבשל בשבת כו'; וכאן, הגם דאסרינן לי', אמינא לי': המתן עד הערב, ואין לך שום פסידא; וגבי נוטע אמרינן לי': עקור והדר נטע, ולית לך פסידא אלא טרחא; וכה"ג דוקא הוא דגזר ר' יהודה, ולא בשום אופן דמפסיד";— לפי זה, גבי נדרים, אם נבוא לקנסו לנהוג איסור בכל הימים שנהג בהם היתר, הרי עלול מאד, שבהיות הימים מרובים, יפסיד הסגוף לגופו הפסד מרובה שאינו חוזר, דלבד עצם ההפסד, הרי איסורא נמי איכא כאן מצד "בל תשחית דגופא" (עי' "שבת" דק"מ. ע"ב, ו"תענית" די"א, סוף ע"א); הלכך לא קנסינן שפיר גבייהו בכל גווני שוגג אטו מזיד.

אכן המל"מ (פ"ד מהל' נזירות, הי"ג) חולק על המקילים בזה, בסברו, דאפילו שוגג נמי קנסינן; והפליג לכתוב על מהרי"ט בתשובתו הנ"ל, שנעלמה ממנו משנה שלמה ב"נזיר" (ל"א, ב'), "דפשטא דמתניתין משמע, דשגג ולא היה סבור, שהיה נזיר, והחכם הורה לו, שהוא נזיר". ואפי"ה קנסינן לי', לפי אוקימתת הגמרא. תו הביא ראיה לפירושו במתניתין מהרמב"ם, בהעתיקה לדינא בלשון "ודמה, שאינו נדר", ומהרע"ב, שכתב ג"כ בסגנון כזה.

אולם נראה, דאין בכל זה כדי לדחות דעת כל הנך רבוותא. דלפירוש המל"מ במתניתין קשה טובא: מאי מקשה הגמרא, דמתניתין, הסוברת, שהימים שנזל עולין לו, לא אתיא כרבנן דברייתא, הסוברים, שאינם עולים? דילמא, עד כאן לא קאמרי הכי רבנן, אלא במזיד דוקא דמזה איירי הברייתא, מדקאמרה לשון "ועבר" על נזירותו, דהיינו לשון הזדה, אבל בשוגג, דהיי' מזה מתניתין, שפיר מודי רבנן, דעולים! וכבר הרגיש הלח"מ בקושיא זו ונדחק מאד בישובה. הלכך נראה לפרש, דמתניתין איירי באופן, שאחד נדר בנזיר ונסתפק בטיב קבלת הנזירות: אם יש בה ממשות; ולפיכך הוא שנהג היתר; דממילא הרי דינו כמזיד, מצד שלא שאל לחכם על ספיקותו (והא דהוזקקה מתניתין לצייר מזיד כזה, ולא כפשוטו, שעבר בזדון לבו, מבלי שנסתפק כלל, — י"ל, דהוא מצד שדרכה לדבר בהוה, דמי שבא כבר לכלל עבריינות כזו, רחוק הוא מליכך לחכם לשאל על נדרו; וכדקאמר בירושלמי: "ובית הלל אומרים: אלו גילגל, לא היה נשאל — כלומר: אלו זלזל בנזירותו לעבור עליה במזיד, תו לא היה נשאל בכהאי גוונא לחכם—)". והכי משמע להמדייק בלשון רש"י, שכתב: "מי שנדר בנזיר. וסבור, שטעה בנזירותו והתחיל להתחרט בו, והלך ועבר על נזירותו, ושתה יין ונטמא למתים *); ואח"כ הלך ונשאל לחכמים להתיר נזירותו"; הנה, מדקאמר: "והתחיל להתחרט", מובן, שמקודם נהג איסור, ומזה הוא "שהתחיל להתחרט", משום ש"סבור, שטעה בנזירותו"; דעל עצם הנזירות לא תפול כאן לשון "חרטה", כיון שסובר, שאין בה ממשות כלל. ממילא, הרי מתבאר מזה, שהנודר היה פוסח על שתי הסעיפים: מקודם נהג איסור, ואח"כ חזר לנהוג היתר מעצמו; והיינו על כרחך בשביל ספיקותו; דאם היה ביטול הנזירות ברור לו, הרי לא יתכן, שינהוג איסור כלל. וזו היא נמי כוונת הרמב"ם (פ"ד מהל' נזירות, הי"ד), בפרשו הא שכתב בהלכה הקודמת: "ודמה, שאינו נדר": "כיצד? שנדר שלשים יום ונהג היתר בנדרו עשרה ימים, ונהג איסור עשרים יום; ולאחר השלשים, שאל חכם, ואסר לו" — הרי שמעינן גם מהרמב"ם, דמיירי מנודר כזה, שהיה מסופק ונבוך בעניינו. וכן מפורש להדיא בפירוש הרע"ב, שכתב: "ולא קנסינן לי' על שעבר כו'; אע"ג, דמספק איסור היה לו לפרוש עד שישאל לחכם".

מעתה, כיון דזכינן להא, דמתניתין נמי במזיד איירי, דהיינו הך דברייתא, שפיר מקשה הגמרא: "מני מתניתין?!"

ובכן

*) האי "ונטמא למתים", דקאמר רש"י כאן ובסמיך ד"מרא (בד"ה "אא"כ נוהג"), הוא בלתי מובן כלל וכלל; דהרי גבי טומאה לית מאן דפליג, דבכל גווני "סתרת את הכל", כדלקמן במשנה (מ"ד, א') ובתוספתא (פ"ד, ה"ד); והדברים מפורשים כאן בירושלמי, דמתניתין לא איירי, אלא בשתה יין לחוד! וכן דקדקו לפרש הרמב"ם (שם) והרע"ב. ולע"ג.

ובכן, לבד מה שנפל היסוד של המל"מ, הנה, לפי מה שנתבאר, הרי שפיר אפשר לומר, דגם רש"י והרמב"ם והרע"ב יסברו להקל גבי שוגג; וכהא דמוכח מהירושלמי.

נמצא, בנד"ד, שזולת זאת, שיש לסמוך על קולת כל עמודי ההוראה ההם, הנה, אפשר לצרף גם דעת אותם הפוסקים, שהביא הנ"ל החדש (שם), הסוברים, דבכהאי גוונא די במחילה לבדה, וגם דעת החכ"ל (סי' מ"א), הסובר, שבכלל יש להקל גבי ת"כ, כיון „דאיכא מ"ד, דאפילו התרה אינה צריכה; ואין בה, אלא משום: שארית ישראל לא יעשו עולה", — ודאי, דשפיר דמי להתיר להאלוף את הת"כ במושב ב"ד מיד, בלי פקפוק.

סימן כה.

ע"ד מה שהקשה כת"ר, דלפי מה שהדישו ז"ל ב„נדרים" (ס"ה, א'): „ויאמר ד' אל משה במדין לך שוב מצרים כו' — במדין נדרת, לך והתר נדרך במדין (בפני יתרו)"; אם כן, הרי צריך להיות פסוק זה קודם פסוק „וישב אל יתר חותנו כו'; ויאמר יתרו למשה לך לשלום"!

הנה, כבר תרץ כאן הראב"ע מצד קושיא אחרת, ש„אין מוקדם ומאוחר בתורה". אך גם בפרשנו אותם כסדרם, אתי שפיר, דהמשמעות כך: „וישב כו'; ויאמר יתרו למשה לך לשלום (מחל לו השבועה)"; ובא אפוא הפסוק השני לפרש טעם הצטרכות למחילת יתרו, כי ד' אמר לו כך: „במדין לך — במדין נדרת לדעת יתרו, צריך אתה מקודם ללכת לשם לבקש מחילתו, ואח"כ תתיר נדרך לשוב מצרימה; דהרי יש לך פתח חרטה, מזה שמתו כל האנשים, המבקשים את נפשך". —

ומה שחקר כת"ר אחרי הכרחיות רז"ל להוצאת הפסוק הנ"ל מפשוטו, דהיינו, שבמדין צוהו הקב"ה על ההליכה למצרים. — הנה, המקרא הזה אומר: „דרשני!", דהרי כבר ציוהו הקב"ה בסיני על הליכה זו, ולאיזה צורך אפוא נכפלה המצוה במדין? ואם בכדי להודיעו מיתת כל מבקשי נפשו? הרי יותר נאותה היתה הודעה כזו בסיני בשעה שהקב"ה העתיר, כביכול, עליו דברים על אודות אותה השליחה. וזולת זאת, הנה, המלות „במדין לך" הנן מיותרות לגמרי, דהרי היה די באומרו: „שוב מצרים, כי מתו, כו'"; אלא על כרחך, דלדרשה קא אתי.

סימן כו.

ע"ד מה שהקשה כת"ר על הראיה, שהובאה ברא"ש („נדרים" פ"ט, ס"ב), לענין דהיכא דליכא קבלת טובה יכולין להתיר שלא בפני המשביע, מהא דקאמר לי' פרעה ליוסף: „זיל איתשיל אשבועתך („סוטה" ל"ו, ב'), — דאי לאו הלכתא, לא הוה קבע לי' בהש"ס": הרי יוסף קבל גם כן טובה בעד אותה השבועה, שנתן לו יעקב שכם אחד על האחים; שהוא בעד קיום השבועה של טרחת ההתעסקות בקבורה; כמו שפירש רש"י בחומש!

הנה, קושיא זו כבר תרצו בקרבן נתנאל (שם, אות ז') ובתשו' חת"ס (חיו"ד, סי' רכ"ו, בד"ה „אך כל זה"). נוסף לזה, יש לתרץ עפ"י מה שכתב הרמב"ן („בראשית" מ"ז, ל"א), שאותה השבועה היתה רק בכדי לחזק הענין בעיני פרעה; אבל יעקב אע"ה „לא היה חושד בנו הצדיק, האהוב לו, שימרה על מצות אביו ועל הדבר אשר הבטיחו"; ממילא, כיון שהיה יעקב מאמין לו בלא השבועה, תו לא שייכה כאן קבלת טובה בעדה, דהרי גם זולתה היה יוסף מקבל אותה הטובה, מצד נאמנותו לבדה.

סימן כז.

על דבר אשר דרשתני לבאר לך ענין „דורשי חמורות" ו„דורשי רשומות" שבתלמוד.

הנה, רש"י („ברכות" כ"ד, א') והר"ן (באלפסי, שם) פרשו, ד„חמורות" הוא מלשון „חומרתא" בארמית, שהוראתו: קשר (עי' ב„שבת" נ"ז, ב', וב„יבמות" ק"ב, א'), והיינו: „המקראות המקושרים והמתותמים" (כלשון הר"ן הנז'), לסבת היותם בלתי מובנים. ועל דרך זה פירש גמי רש"י ענין „כמין חומר", דהיינו כמין קשר וצרור הכשיטי. כן הוראת „רשומות", לדעתו

(ב„ברכות", שם), ענינה אחד עם „חמורות"; כי על דרך ההשאלה נקראות בלשון התלמוד „קשירה וחתימה" בשם: „רושם", כדאיתא ב„ב"מ" (כ"ג, א') לענין מגיאת כדי יין; וכמו שפירש גם הערוך (ערך „רשם").

אך, לאחר כל אלה, לא נתבארו עדיין אותם השמות כל צרכם, בעת שלפי המובן צריכים הם להבליט כראוי תכונות וסגנוני הדרשות; כי, לולא זאת, לא היו רז"ל, בסגנונם ב„קָנֵי וַקֵצָרֵי", משתמשים בהם כלל, אלא שהיו מסתפקים בשם „דרשנים" סתם, שהוא שם היותר כולל והיותר קצר. ולבד מזה, רחוק מאד לפרש, שאין חלוק בין „דורשי חמורות" ל„דורשי רשומות", בעת שלפי הנראה בעליל היו במציאות שתי כתות דרשנים, השונות זו מזו בתכונת הַדִרוּשׁ. באופן, שקרוב מאד לשער, שהדוחק הזה הביאו לרש"י לחזור בו ב„סנהדרין" (ק"ד, ב') ולפרש: „דורשי רשומות: דורשי פסוקים, כדכתיב: את הרשום בכתב אמת"; אולם גם הפירוש הזה אכתי אינו מספיק כלל, כמובן.

על כן, לולא דברי רש"י, ז"ל, היה נראה לענ"ד, דסגנון הדורש „כמין חומר" או „דורשי חמורות" היה לקשר בקשר הגיוני או בְּשִׁוְיוֹן מדה הגיונית את הבא מן הדין עם הנדון; דהיינו, שהגמול או העונש, המסתעף עפ"י הדרשה, יהיה באותו האופן או המדה, שאנו מוצאים בהנדון; כמו דאיתא ב„קדושין" (כ"ב, ב'): „ריב"ז היה דורש את המקרא הזה כמין חומר: מה נשתנה אזן מכל אברים שבגוף? אמר הקב"ה: אזן, ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי: „... ולא עבדים „לעבדים", והלך זה וקנה אדון לעצמו (דנמצא, שלפי הנדון, חטא באזנו, לפיכך ילקה כמו באזנו; דהיינו): ירצע"; ור' שמעון בר רבי דורש את המקרא הזה כמין חומר: מה נשתנה דלת ומזוזה כו'? אמר הקב"ה: דלת ומזוזה, שהיו עדים במצרים בשעה כו' ואמרתי: „... ולא עבדים לעבדים", והלך זה וקנה אדון לעצמו (דנמצא, שהכחיש את אותם העדים, לפיכך מושכים אותו אל העדים ללקותו; דהיינו:) ירצע בפניהם"; וכן ב„סוטה" (ט"ו, א — ב) גבי רבן גמליאל, שאמר: „הניחו לי ואדרשנה כמין חומר כו': כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה";— הרי, שבכל הדרשות האלה, הנכנסות לסוג „כמין חומר", יִמָצֵא קשר ושויון המדה בין הנדון והדרשה. כן לענין „דורשי חמורות" איתא: ב„ברכות" (שם): „דורשי חמורות אמרו: „והיו חייך תלואים לך מנגד"— זה התולה תפיליו (פירש"י: „שהתורה חייו של אדם, ורמז לך הכתוב, שיתלו חייו") (הקשור והשויון בזה, שעונש התליה שבהנדון יתיחס למי שחטא בתליה); ב„פסחים" (נ"ד, א'): „דורשי חמורות היו אומרים: עֲנָה פסול היה, לפיכך הביא פסול לעולם" (השויון: המסבב פסול וגם המסובב פסול), וב„חולין" (קל"ד, ב'): „דורשי חמורות היו אומרים: הזרוע, כנגד היד (של פינחס), וכן הוא אומר: „ויקח רומח בידו", ולחיים כנגד תפלה (של פנחס, היוצאת דרך הלחיים) כו'; קבה — כמשמעה, וכן הוא אומר: „ואת האשה אל קבתה" (לפי שפינחס דקרה בקבה, לפיכך זכו לאלאיו במתנת הקבה)" (השויון: המצוה, כיון שנגמרה באמצעות היד, הלחיים והקבה, לפיכך בא גם הגמול בדומה לזה, דהיינו שמתנות כהונה תהיינה: זרוע, לחיים וקבה).

לפי״ז, תהיינה הוראות המלות „חומר, חמורות" באחד משני פנים: או מלשון „חומרתא", דהיינו: קשר, קשרים; או מלשון „חֹמֶר שעורים" (שהוא בעברית מדת היבש גדולה), דהיינו: מדה, מדות (כלומר: תו קשור וחבור המושגים, שאנו מוצאים בין הנדון והבא מן הנדון, או שויון המדות שביניהם, כענין „מדה כנגד מדה").

ובנוגע לפתרון „דורשי רשומות": הנה, כבר כתבו חוקרי הלשון, כי „רשם" הוא אחי „רזם", בארמית: „רמז". לפיכך ההוראה המקורית של מלת „רושם" היא: אות או מלה, שלא נכתבו בשלמותן כראוי, אלא שהכותב הסתפק רק בהסמן המרמז עליהן; כמו: „המשתתף עמהן צריך שירשום" („חולין" קל"ב, א'; עי' בפירש"י); רק בדרך ההשאלה בא גם על כתב גמור. לפי"ז, יהיה פתרון „דורשי רשומות": דורשי רמזים; דהיינו שבהפסוק הנדרש אינה גלויה אינו שייכות אל הדרשה, רק שהם היו מוצאים בו איזה רושם ורמז עליה; כמו ב„סנהדרין" (סוף דק"ד): „דורשי רשומות היו אומרים: כולן באים לעוה"ב, שנאמר: „לי גלעד כו'"; וכן ב„מכילתא" („בשלח", פרשה „ויסע", א'): „וילכו שלשת ימים במדבר, ולא מצאו מים — ר' יהושע אומר: כמשמעו; ר' אליעזר אומר: כו', כדי ליגען; אחרים אומרים: מים, שנטלו ישראל בין הגזרים (של הים), שלמו מהם באותה שעה כו'; דורשי רשומות אמרו: לא מצאו דברי תורה, שנמשלו למים כו'",— הרי, שכל אותם התנאים, שדרשו כאן מלת „מים" כפשוטה, לא נקראו בשם „דורשי רשומות", והשם הזה הוא שניתן רק לאותם שדרשו, כי מלת „מים" מרמזת על התורה. וכך היא גם כוונת ה„מכילתא" (שם, לקמן פ' ג'): „ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו מן הוא כו' — כאדם, שאומר לחבירו: „מה הוא?", כך אמרו זה לזה (היינו שהפסוק נדרש כפי פשוטו המפורש, כי בעלם

ובראשונה לא נקרא שמו „מן", אלא שבתחלת התהוותו פנו „איש אל אחיו" בשאלה „מן (מה) הוא?"; ועל שם המקרה הזה נשתרבב אח"כ שמו: „מן"). דורשי רשומות אמרו: ישראל קראוהו: „מן", שנאמר: „ויאמרו: מן הוא!" (כהגהות היפה לדק והגר"א, ולא כהנוסחא המוטעת שבפנים, שאין לה כל שייכות אל הענין, בהביאה הפסוק של „ויאמר משה אליהם כו'")". — הרי, שדרשה זאת איננה מפורשת כלל בפשט הפסוק, אלא שהדורשים האלה שמעו, כדרכם, על הרמז, שנרמזות המלות „ויאמרו מן הוא", בדלוג המלות שביניהם: „איש אל אחיו", הנופלות על סגנון השאלה; לפיכך הוא שנכללו גם הדורשים האלה בכלל „דורשי רשומות". והיינו דקאמר לקמן (פרשה ה'): „ויקראו בית ישראל את שמו מן — דורשי רשומות אמרו: בית ישראל קראו את שמו מן"; כלומר, דלפי המפרשים את הפסוק ד„ויאמרו" המוקדם, (שהוא בתחלת פרשת המן), כפשוטו, בלשון שאלה, יתפרש ממילא הפסוק הזה המאוחר (שהוא בסוף אותה הפרשה גופא*)), כי לזכר השאלה, שבאה עם ראשית ירידת המן, נשתרבב לבסוף, שנקרא שמו בישראל: „מן"; אבל אותם „דורשי רשומות", שהוציאו את הפסוק הראשון מפשוטו ודרשוהו בהשמטת סגנון השאלה, רק שבעצם וראשונה הונח שמו: „מן", הם יפרשו גם את הפסוק הזה המאוחר, שגם הוא חוזר על תחלת התהוות המן, שאז קראוהו תיכף בשם „מן", בלי כל שאלה קודמת והשתרבבות הלשון. נמצא, דאף דלפי עצם לשון הפסוק במקומו כאן מפרשים הם אותו כפשוטו; מיהו, כיון דפירושו של זה תלוי בפירוש הפסוק המוקדם בהענין, שאותו הוא שהוציאוהו מפשוטו, לפיכך נכנסת ממילא גם דרשתם זו לסוג „דרשת רשומות".

סימן כח.

ע"ד שאלתו בעיסת סובין-הדקין (הנקלטים בנפה), שאופים ממנה כברות לצורך משקה „קוואס" — אי שפיר הורה בה אחד המורים, שחייבת בחלה, מה שדעת כת"ר מתנגדת לזה?

הנה, האי דינא מפורש ברמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה, ה"ה) ובטוש"ע או"ח (ריש סי' תנ"ד), ד„אין יוצאין (חובת מצה) לא בפת סובין ולא בפת מורסן", משום דפת כזו פטורה מחלה, מצד שאינה קרויה „לחם"; כמבואר הטעם בהרא"ש והר"ן (פרק „כל שעה"), ובריו"ו (נ"ה, ח"ג), ובכ"מ, ובמג"א, שם. וכבר החליטו הב"ח והקרבן נתנאל, דגם הרי"ף ורש"י אינם חולקים בזה, יעו"ש.

ואין לומר, דכל אלה הפוסקים מיירין רק בסובין, שאין בתוכם קמח כלל, אבל לא בכאלה, שיש בהם מיעוט קמח, העולה לאיזו כמות מסוימת כגון סיבי חטים חדשות וכדומה, כדמחלקינן הכי לענין תרומה בפי"א דתרומות, מ"ה, — דתרומה שאני, משום דגבה לא תליא מלתא כלל ב„לחם", אלא בשם הדבר ראוי למאכל אדם. לכן, כיון דהמיעוט קמח תרומה המעורב בהסובין עומד כבר באיסורו לזר וגם מצד עצמו הוא ראוי עדיין למאכל, שוב אינו חוזר להיתר מטעם בלתי היותו ראוי ללחם, מחמת הקלקול הבא לו מצד עצם הפסולת, שלא חָלָה עליה קדושת תרומה; אבל כאן, דאותה כמות הקמח איננה חָלָה עדיין וגם העיסה איננה מתחייבת אלא בשיש בה תרתי למעליותא: ראויה למאכל אדם, וראויה להאפות „לחם", כדכתיב: „באכלכם מלחם הארץ"; לפיכך, אף שֶׁבְּמות הקמח שבתוך הסובין ראויה מצד עצמה למאכל אדם, מיהו, כיון דנתגלגלה ביחד עם פסולת הסובין, שהיא העיקר והרוב היותר גדול, הרי לא תבוא אותה הַכַּמּוּת לכלל לחם לעולם, ממילא בטלה לחיובה העצמית; דכש"כ היא מהסופגנין והדובשנין, דראוים שפיר לאכילה, ואפי"כ פטורים מחלה, מחמת שאינם קרוים „לחם". והדברים מפורשים בקצרה בפר"ח ובמש"ז להפמ"ג, שם.

וראיה לזה, נראה, מהא דקאמרינן בפ"ב דחלה, מ"ו, דגם הסובין והמורסן, המעורבין מתחלתם בקמחם, מצטרפין לחמשת רבעים. ואם איתא, דעיסת סובי חטים חדשות חייבת בחלה, הלא היה למשנתנו לחלק, כמו שחלקה בתרומה, ולהשמיענו בסובין כאלו רבותא גדולה, דלא זו שהם מצטרפים לקמחם, שהוא העיקר והרוב הגדול, אלא אף לאחר שנשארו בנפה בתור סובין לבדם, מ"מ אלים כח המיעוט קמח שבתוכם לחייבם בחלה. אלא ודאי, דכל מיני סובין שוין בדין זה; ולכן לא חלקו ג"כ בהכי לא בירושלמי ולא אחד מגדולי הפוסקים, כמו: השאלתות (ריש פ' „לו") והרמב"ם, והרמב"ן, והרא"ש, והטור, והשו"ע.

*) עי' „תרגום" (י' ד') [illegible]

ותו ראיה מירושלמי (פ"א, ה"ה), דמפרש שם ר' שמעון בן לקיש, ד"עיסת הכלבים" היינו "שעירב בה מורסן", ולכן, בזמן שמלד רבוי מורסנה, אינה ראויה לאכילת הרועים, הרי היא פטורה מחלה. והנה, ברור, דבכה"ג פטורה, אף שהקמח הוא הרוב וגם יש בו שיעור חלה זולת המורסן, כיון דהמורסן מקלקלו מאכילת אדם ומבטלו מתורת לחם; וכדשמעינן מהרשב"א (שהביאו בס' מלאכת שלמה על משנת "חלה" דלעיל), שכתב: "מיהו דוקא להצטרף הוא שאין מורסן וסובן מצטרפין אחר שניטלו מהן, אבל אם יש בלא הן חמשת רבעים, חייבין, ובלבד שיהא ראוי כל שכיוצא בה אוכלין ואפילו הרועים". כן ברור, דלאו דוקא קאמר רשב"ל: "שעירב בה מורסן", אלא ה"ה נמי, בשהיה המורסן מעורב מאתלה הטחינה (כלשון הרע"ב בפ"א, מ"ח), וכדמוכח מפירוש הראשון של הרשב"א, שהביא הב"י ביו"ד (סוס"י ש"ל). דאיס"ד, דמיירי דוקא בשאין בהקמח שיעור חלה בלא המורסן, ושניטל המורסן מהקמח וחזר לתוכו (כפירוש השני של הרשב"א, שם), א"כ היינו הך דינא דבסמוך פ"ב, מ"ו, ולאיזה צורך כפלו התנא? ותו, מאי שנא דתלי טעמא בשאין הרועים אוכלים? הא בכה"ג פטורה, אפילו בהיותה ראויה לאכילה, מחמת שאין זה דרך עיסה, כדמפרש הטעם בירושלמי פ"ב, ה"ג!

אלא ודאי, דאף היכא שיש הרבה קמח, עד שעולה בעצמו לשיעור חלה, מ"מ כל שבתחלתו נתרבה בו כל כך המורסן, עד שמקלקלו מתורת לחם, פטור מחלה, אפילו בהיות הקמח הרוב והעיקר בהעיסה. ממילא, ידעינן מהא, דכש"כ, אם בלא העיסה רק ממה שקלטתהו הנפה והוקלה לסובין לבדן, דפטורה ופטורה, אף בשיש בהסובין מיעוט קמח, והמיעוט יהיה איזו כמות מסויימת; כיון דעכ"פ לא יתכן, שיחול עליה שם "לחם", בסבת הסובין, שהם עיקרה ורובה הגדול.

אמנם, ראיה זו אינה אלא עפ"י פירוש רש"י (בספ"ז ד"שבת") וסיעתו, דסובין היא הקליפה הגסה, הנושרת מהחטים בעת הכתישה, ומורסן היא הפסולת הדקה, הנשארת בנפה מההרקדה; אבל להרמב"ם (שם) ולהרע"ב (ב"תרומות" וב"חלה", שם), שפירשו בהפ[...] הרי אין להסתייע כלל מהירושלמי, דמיירי במורס[ן] לסובין המעולין ממנו. ואדרבה, מכאן הוא די[...] לו להריא"ז בפרק "כל שעה" לחלק באמת [...] פת סובין לשל מורסן, יעו"ש.

אולם מהירושלמי גופי' ב"סוטה" (פ"ט, ה"י[...]) משמע כפירוש רש"י, דקאמר שם: "ס[...] ארבלית היתה מוציאה סלה סלת, סלה קמח, ס[...] קיבר, סלה מורסן, סלה סובין": הרי, מדקת[...] מדרגת הקמח זו למטה מהקודמת והקדים מורס[ן] אלמא, דסובין הם הגרועים ממנו. ולכן בש"[ס] דילן ("כתובות" דקי"ב, ע"א), בהקדימו במאמ[ר] כזה למין הגרוע, הקדים קמח לסלת, סוב[ין] למורסן, ומורסן לקיבוריא ("קמח שאינו יפה" רש"י). ואף, דלאו רשב"ל הוא בעל אותה המימרא מ"מ למסדר הירושלמי לא היה לשתוק כאן, והי[ה] לו לפרש, דמורסן, דקאמר רשב"ל, היא פסול[ת] הגסה, כדי שלא נטעה, במקום שיש לפנינו כ[...] נכתב לזה. ומדלא פירש, ש"מ, דמפ"ש גם למימר[א] דרשב"ל, כמו שמתבאר מתוך ההיא מימרא.—

ומה שדמה כת"ר נ"י לדין לחם העשוי לכותח[...] דפטור היכא שנעשה כלמודין, כדנקטי[...] ב"ברכות" (דל"ז, ע"ב), וסבר כת"ר, דהטעם הו[א] משום דלא נעשה לאכילה כדרך פת, רק להתפר[ר] לתוך הכותח,— הנה, סברא זו במחלוקת שנויה ב[ין] אבירי ההוראה: רש"י, ז"ל, פירש שם טע[ם] הפטור, משום דלצורך כותח "אין אופין אות[ו] בתנור אלא בחמה", ולכן אינו בכלל לחם (וכות[...] פסק הטור באו"ח סי' קס"ח וביו"ד סי' שכ"ט) וצריך לומר, דסברתו היא, דאף דלענין הל[...] עיסה, אפילו שבלילתה עבה, כל דעת בשול במשק[ה] או אפיה בחמה לצורך סופגנין, מועלת לרש"י מחשב[ה] זו נגד מעשה הלישה, בשהיא כדרך לישה ללור[ך] לחם, כמו שמתבארת דעתו מתוך דברי ר"[...] החולק עליו בתוספות, ד"ה "לחם" (יעוי' ברבנו יונ[ה] ובמהרש"א שם ובטור ריש סי' שכ"ט),— היי[נו] משום דשם מסייעות להמחשבה שתי פעולות; דה[...] עריכת הסופגנין משונה *), וגם תקונן לאכיל[ה] הוא דרך בשול וטגון או דרך אפיה בחמה; אבל באם לש עיסה עבה וגם אפאה באור כלחם, ר[...]

שחשב

---

*) כמו שפירשום הרמב"ם במשנה פ"ק ד"חלה" והר"ש (שם) בפירושו השני. והרא"ש בהל' חלה, והטור ריש סי' שכ"ט (עפ"י גירסת הפרישה, שכמוה מצאתי מפורש בטור נושן, הנדפס בלא ב"י), ורי"ו (שהובא לעיל). וז"ל, דעל דרך זה יפרש גם רש"י, דכתב ב"פסחים" (דל"ז, ע"א): "הסופגנין. עשוין כספוג.— והדובשנין. מטוגנין בדבש; וכולן מי[ני] לחם,— והאיסקריטין. עשוין כלפיתית כו', שלשין עיסתן רכה מאד": הנה, מדהפסיק לכתוב על שני מינים הקודמים, שהם "מין לחם", ועל איסקריטין סיים: "שבלילתן רכה מאד", שבכלל מיותרות, לכאורה, לגמרי כל אותן המלות,— השמיע[נו] בזה, דהקודמים עיסתם עבה כלחם (ואפ"ה אינם בכלל לחם, משום דקאי בזה בשיטתי' ד"ברכות"), זולת האיסקריטין שהם בלילתם רכה. הרי מוכח מהא, דמה שפירש "עשוין כספוג", אין כונתו בזה, דבלילתם רכה כספוג (כפירו[ש] הרע"ב, שם), אלא שהם ערוכים בתאר כספוג (שהוא כעין הרקיקים, כדמוכח מרי"ו, שם, שכתב: "פירוש "סופגנים" כמו ספוג, דתרגום "ורקיקי מצות"—"ואספוגין").

שחשב עליה מתחלת הלישה לפררה לכותח, שלכן עָרְבָה כלמודין, בטלה או מחשבתו עם הפעולה האחת, לעומת שתי פעולות מתנגדות להן כאלה; כמו בדין הקנובקאות, דחייבות מהאי טעמא, אף דנלושות ונאפות רק על דעת כתיתה לאחר האפיה בשביל החזרה לסלתן, כדקאמר ריב"ל בירושלמי (פ"א, ה"ד), וגם שעורכין אותן באופן משונה מלחם, כמו שמעיד שֶׁמֶן המיוחד להן, וכמש"כ בערוך ערך „קנבק" ובמוסף שם. משום הכי הוכרח רש"י לפרש, דגם כאן ישנן שתי פעולות מסייעות למחשבת כותח: עריכת העיסה כלמודין ואפיה בחמה. ואף דגבי עיסת הכלבים סוברים שמואל ור' חייא רובא וסיעתם בירושלמי (שם, ה"ה), דפטורה אפילו בשעשאה גלוסקאות יפות, מצד שחשב עליה מתחלה לאכילת כלבים, הגם שנלושה ונאפתה כלחם גמור (וכמ"ש הרמב"ן בהל' חלה שלו, יעו"ש); ואפילו ר' יוחנן דפליג, לא מצריך שם מיהא להיכרא אלא פעולה אחת דעריכה כלמודין **); — התם שאני דקרא קא גלי הכי: „מראשית עריסותיכם,— שלכם חייבת, ולא של חיה" (ילקוט פ' „שלח" בשם ספרי זוטא); לפיכך סברי הנך אמוראי, דגבה פוטרת מחשבה לבדה; וגם ר' יוחנן דמצריך היכרא, הוא רק מטעם גזרה, דלא ליתי לאיחלופי בלחם דעלמא (כמש"כ הרמב"ן, שם). ממילא, לא מצינן למילף מהאי חדושא לענין אחר.

והנה, רשב"ל, החולק שם בירושלמי, דעיסת הכלבים אינה נפטרת, אלא בשאינה ראויה, מצד רבוי מורסנה, לאכילת הרועים, יסבור, דמשום גזרה דר' יוחנן לא סגי בהיכר אחד, ובעינן דוקא שני היכרים, דהיינו תערובת הרבה מורסן, הניכר בפעולות הלישה וגם האפיה. וזהו על דרך דנקיט הרמב"ן (שם), דטעמא דרשב"ל הוא ג"כ משום גזרה. נמצא ידעינן מזה; דכש"כ היכא דקא אתינן עלה מצד עצם הדין, דודאי בעינן שתי פעולות מסייעות להמחשבה הפוטרת מחלה, נגד פעולת בלילה עבה המתנגדת לה. או אפשר, דלרש"י לא סביר כלל רשב"ל לאותה דרשה, וקרא קא אתי, לדידיה, ליתר דרשותיו, דדרים בספרי פ' „שלח". ולפיכך לאו מטעם גזרה בא רשב"ל, רק דדינא הכי, דעיסה כזו אינה נפטרת, אלא דוקא בצאתה מכלל לחם לגמרי באמצעות הֶיכֵרֵי שתי פעולות, שהן הלישה והאפיה (השייכות כאן בנדון ההיכרים דמורסן, או העריכה והאפיה בנדון עיסת כותח והדומה לה).

לפי"ז, הגם שבגוף דין עיסת הכלבים אפשר, דמצד הדרשה הנ"ל יסבור רש"י דלא כרשב"ל, מיהו בעצם הסברא בנוגע לנדון אחר, בהא סובר כותי'; משום דשפיר אפשר לומר, דרק גבי עיסת חיה, דפטרתה התורה להדיא במחשבה לבדה, סובר ר' יוחנן, דכדי שלא נבוא לטעות במקום אחר, די לנו להחמיר רק בהצרכת היכר אחד, אבל בכל מילי יודה בפשיטות לרשב"ל.

אולם מסתימת לשון הרמב"ם בפ"ו מהל' בכורים, ה"ד, משמע, דלחם העשוי כלמודין לכותח פטור בכל גווני, אף בנאפה באור, וכמו שמבוארות להדיא דעות הריא"ז בפסקיו למס' „ברכות" ורבנו ירוחם בנת"ז, ח"ה. דאי תימא, דמאי דאפשר לפרש במימרא זו בגמרא, אפשר לפרש נמי בלשונו (עי' יד מלאכי בכללי הרמב"ם, אות כ"ד), וממילא, תהיה כונתו ג"כ דוקא בשנאפה בחמה, אבל המחשבה דלכותח אינה מועלת; — א"כ, היינו ממש דין „העושה עיסה ליבשה בחמה", דקאמר בהלכה י"ב; ולפי"ז, למה פטרה שם מחלה בכל גווני, ולא פירש כמו כאן, דזהו דוקא בשערכוה כלמודין, וכמו שכתב באמת רבנו יונה, ז"ל, (בסוגית „ברכות", שם, בד"ה „לחם") אליבא דרש"י?! ותו, לאיזה צורך הכפיל בחנם לשתי הלכות אלו, בעת שהיה שפיר די באחת מהן? אלא ודאי, דהרמב"ם, אף דבגוף הדין דעיסת הכלבים פסק בהלכה ח' כמ"ד, דלא בעינן שום היכרא, כמש"כ הכ"מ שם, היינו מצד הדרשה, אבל היכא דלא גלי קרא ובאים אנו להצריך היכרא, סובר בהא כר' יוחנן, דבחדא סגי; משום דהלכתא כותי' לגבי רשב"ל, כדנקטינן ב„יבמות" (דל"ו, ע"א), ועוד, דהכי סבר ר' יהודה בתוספתא (פ"א, ה"ה). ולדידי', לא שני להו, לר' יהודה ולר' יוחנן, בין הך דינא לשארי דינים, דבכל דוכתא לא בעינן יותר מפעולה אחת מסייעה להמחשבה, אף בהיות שם גם איזו פעולה המתנגדת לה, כמו בלילה עבה וכדומה.

זולת זאת, לא ניחא לי בפירוש רש"י, משום דלדידי' תיקשי: איך קאמר הגמרא: „לחם העשוי לכותח"? הא כשנאפה בחמה נקטינן ב„פסחים" שם, דלכו"ע אינו קרוי „לחם", וא"כ טפי היה עדיף לומר: „עיסת כותח", כלישנא דרב, המחמיר בזה בירושלמי (שם, ה"ד)!

מעתה נ"ל להרמב"ם, דטעם הפטור בזה הוא משום דלא חישב עליו לאכילה, רק— לפררו

**) עי' ב"י (סוף הל' חלה), שכתב אליבא דהרמב"ן, דהנך אמוראי לא פליגי על ר' יוחנן, — ונפלא, כי בדברי הרמב"ן שם מפורש ההפך! וכבר סתר הגר"א בביאוריו את דברי הב"י גם מטעם אחר; יעו"ש.

לפרו לכותח, כטעם השלה מדברי הרא"י (הנ"ל), ובדברי רבנו יונה (שם) אליבא דר"ת, עפ"י מה שפירשום הרי"ט אלגזי בביאורו על הל' חלה להרמב"ן (ריש אות ד') ובס' שבילי דוד או"ח (סוס"י קס"ח).

ואחרי התבאר בזה שיטת הרמב"ם, יובן שפיר מה שהשמיט דין הקנובקאות, אם היותו מפורש במשנה, משום דקנובקאות, שכל עיקר עשייתן היא רק לצורך כתיתה לבלה לאחר אפייתן, הרי הן דומות בזה ממש ללחם העשוי להתפרר לתוך הכותח; לכן סובר הרמב"ם, דעד כאן לא חייבתן משנתנו בחלה, אלא בהעשותן כעבין, כדרכן התמידי להעשות בתאר לחם (דלא כרש"י והערוך), אבל לא בהעשותן כלמודין. ממילא, הרי נכללו שפיר בדין לחם לכותח לכל פרטיו, משו"ה לא כפלן הרמב"ם שלא לצורך.—

אבן הר"ש, שם ב"חלה", מ"ה, הביא פירוש רש"י והכריע אליביה, דבעשאה כעבין "נמי לא מחייבה, אלא היכא דשקיל מינה חררא קטנה ואפי לה, דהשר, דלמא מימלך אכולה עיסה; אבל היכא דנעשה לכותח (ר"ל שלא נאפה אף מקצת מהעיסה בתנור), פטורה". והביאו הב"י באו"ח סי' קס"ח (ועי' בקרבן נתנאל על הרא"ש בסוגית "פסחים" הנ"ל, אות ל"ט). נמצא, דסברתו היא כעין פשרה בין רש"י והרמב"ם, דלדידה סגי בשיטת כותח גם לרש"י בפעולה היכר אחד דאפיה בחמה, אפילו בהעשות הפת כעבין; דאת היכר השני דכלמודין בעינן רק היכא שאפה ממנה פורסא בתור, דבזה קרוב מאד, שיודה גם הרמב"ם משום דרק בנאפתה כולה בחמה לא חילק באופן העריכה (בהל' י"ב), אבל לא בכה"ג; וכמש"כ הב"י (סי' שכ"ט, בד"ה "כתב הרמב"ם"). אך הרשב"א בפסקי חלה הביא בזה חולקים על הר"ש, כי באמת קשה מאד להעמיס כזאת בדברי רש"י, שמפשטותם בד"ה "כעבין" מוכח להדיא ההפך, וכמש"כ בשבילי דוד (שם ס"ק יו"ד).—

והנה, הב"י בשו"ע או"ח (סי' קס"ח, סמ"ז) במקום שלא חילק בין כעבין לכלמודין ***), פירש שם דין לחם לכותח כרש"י; וביו"ד (סי' שכ"ט, ס"ז), במקום שחילק בזה באותו הלחם, שם זכה בפירושו שטרא אליבא דהרמב"ם, בהעתיקו לשונו כהם, מה שהוא הפך דברי עצמו באו"ח!

אמנם, מעתה תפתח לפנינו דרך סלולה בשיטתו ואת המסובכת: דמרן ז"ל, בכתבו לצורך שמעתתא דא, ובנקטו, כדרכו, שיטת הרמב"ם, דרק: היכר אחד בעינן, השמיענו בזה, דדין לחם לכותח יפרד לשני ראשים: א) אם אפאו בחמה, אז אף בהעשותו כעבין, לא חשיב לחם בין לענין חלה ובין לענין ברכת "המוציא"; דכש"כ הוא מעיסה שנעשתה ליבשה בחמה לצורך אכילה, דפטרה הרמב"ם בכל גווני (והיינו דהשמיענו באו"ח, שם); ב) אם אפאו בתור, אז בעינן דוקא היכר דכלמודין לסיוע להמחשבה המבטלתו מתורת לחם (והיינו דהשמיענו ביו"ד, שם). נמצא, דשני הדינים עולים בקנה אחד עפ"י הרמב"ם, אשר, לשיטת הר"ש, יודה בזה גם רש"י.

ומה שהכסף משנה העתיק לפירוש רש"י על דין לחם לכותח שכתב הרמב"ם, אף ששיטותיהם חלוקות,— צריך ליישב, דרק הביא דעה זו, אבל אינו מפרש כך גם בדעת הרמב"ם. אי נמי, שאתנם עלה רק על דעתו כאן, אבל בשו"ע חזר בו מזה. אי נמי, דהוא סובר בשיטת רש"י כהכרעת הר"ש דלעיל, דממילא ליכא פלוגתא בינייהו.—

יוצא מכל זה להלכה, דהעושה אפילו עיסת בלת לצורך פרור לתוך הכותח או ה"קוואס" אם ערכה כלמודין, פטורה מחלה, אף שאפאה בתנור כלחם גמור; כמו שהכריע מרן בשו"ע אליבא דהרמב"ם והנך רבוותא הקמים בשיטתי'. אמנם, למעשה נלענ"ד, דיש להפריש בזה בלא ברכה, כדי לחוש לכתחלה לפשטות דעת רש"י והטור.

אבל בנוגע לנדון שאלתנו, פשיטא, דאין להפריש כלל, אפילו רק לרווחא דמלתא.

סימן כט.

בקובץ "כנסת חכמי ישראל" (קונטרס ה', סי' קנ"א) הוצעה קושיא בזו: "יעוי' במס' "חלה" פ"ג, מ"ב: נולד לה ספק טומאה עד שלא גלגלה תעשה בטומאה, ומשנלגלה תעשה בטהרה. ויעוי' בר"ש שם, דהקר הרבה: אם לא נולד לה ספק טומאה, אם יכול לעשותה ג"כ בטומאה. ועי' בתוס' הרא"ש "נדה" ד"ו, ד"ה "תנן", הקר ג"כ בזה. והדברים תמוהים: והרי משנה מפורשת שם פ"ב, מ"ג: מי שאינו

***) במשה"כ תמהו עליו רבים. והמג"א והגר"א נדחקו לתרץ, באופן שמרן כאן יתנגד לדברי הטור ולדברי עצמו בב"י; ועי' בדברי המודות ב"ברכות" (שם, אות ל"ה).

שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה, יעשנה קבין, ואל יעשנה בטומאה; ר' עקיבא אומר: יעשנה בטומאה, ואל יעשנה קבין. והנה, ידוע, שאסור לעשות עיסה קבין, כמבואר ברמב"ם פ"ו מהל' בכורים, הט"ז, ואפ"ה ס"ל להת"ק, שיעשנה קבין משיעשנה בטומאה; ור"ע ס"ל, דאיסור קבין יותר חמור; ובודאי מיירי, שאי אפשר לו לעשות בטהרה, כגון שהוא רחוק ד' מילין מנהר או יותר (? — דוקא יותר! — המעתיק). וכמפורש שם בר"ש בשם הירושלמי כו'. והא ע"כ מיירי קודם גלגול; תדע, דהא הת"ק ס"ל, דמוטב לעשות קבין, וע"כ, שלא נתגלגל עדיין; ומבואר מזה, דעכ"פ לכתחלה בודאי אסור לעשות עיסתו בטומאה אף קודם הגלגול".

הנה, עדיפא מהא היה יכול אותו המקשה להקשות ממשנה זו על התוס' ד„נדה" (ד"ז, ע"א, בדבור המתחיל — בעמוד הקודם — „נולד לה"), דקאמרי להדיא: „ועוד, דאפילו לא נולד לה ספק, שרי לטמאותה (קודם הגלגול), וליכא הפסד כאן, כו'". והכי קאמרי נמי בסוף דבריהם בתירוצם הראשון, דלרבא שרי לגרום טומאה קודם הגלגול, אף היכא שלא נולד לה ספק טומאה ואפילו בדאיכא הפסד כאן. ואין לתרץ הכא, דרבא הקיל בזה רק מפני דרכי שלום, וכמש"כ רש"י ב„גיטין" (דס"א, ע"א, בד"ה „רישא וסיפא"). — דהא משמע כאן, דלהתוס' אינו מחלק בזה רבא; דלולא זאת, הלא אין מקום כלל לקושיתם עליו מהא ד„ע"ז", ד„אין בוצרין עם ישראל, העושה פירותיו בטומאה"; דהרי אפשר לומר כפשוטו, דהתם אין חשש איבה, מדלא שייך ענין דרכי שלום, אלא בדברים דקא חשיב ב„גיטין", שם, כמש"כ התוספות באותה הסוגיא ד„גיטין", בד"ה „משאלת", וכן מבואר בירושלמי „שביעית" (פ"ה, ה"ד); לכן יסבור שם גם רבא ד„אין בוצרין", משום דבכה"ג אוקמוהו אדינא, שלא לגרום טומאה לכתחלה. אלא, מדלא שמו התוס' לחילוק כזה לב כלל, ש"מ, דסברי, שרבא הקיל בכל גווני, — אם כן, הרי תתנגד לזה המשנה ד„חלה" הנ"ל א)!

והנה, כדי לתרץ כל זה, יש להקדים הא דאיתא ב„ע"ז" (דנ"ה, ע"ב), דלמשנה ראשונה אסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל, ולמשנה אחרונה מותר. ונלע"ד בטעם פלוגתתן: דמשנה ראשונה סוברת, דלטהור אסור מן הדין לאכול חולין טמאים, כמו שהביאו זה התוס' ב„חולין" (ד"ב, ע"ב, בד"ה „טמא בחולין") מקרא: „והתקדשתם והייתם קדושים — מכאן אזהרה לבני ישראל, שיאכלו חוליהן בטהרה". והוא מה„תדב"א (ח"א, ריש פט"ו). וממילא, לדידה אין צריך קרא לתרומה, שאסורה לטהור בטומאת עצמה, משום דאתיא בק"ו מחולין; או דאפ"כ טרח וכתב לה קרא: „ואחר יאכל מן הקדשים", כדדריש ר' בא בר ממל בירושלמי „בכורים" (פ"ב, ה"א); אבל דרשת ה„ספרי" דלקמן לא סבירא לה למשנה ראשונה. לכן מדדומין חולין בהא לתרומה טמאה, מדמינן אף אנן אותם גם לענין זה, שאסור לגרום להם טומאה, כמו לתרומה, דגלי בה קרא ד„משמרת תרומותי", כדיליף לה ב„בכורות" (דל"ד, ע"א); דכיון דגם חולין אינם נאכלים לטהור, אלא בהיותם טהורים דוקא, כתרומה, א"כ דינם שוה בפרט זה לכל מילי, דצריכי נמי שימור בטהרה. אבל למשנה אחרונה, אצטריך ההוא קרא ד„והתקדשתם" לדרשותיו האחרות; ולענין חולין ותרומה טמאים לטהורים קאמר רחמנא:

הטמא

א) הרב המליע הקושיא הנ"ל חזר ודחה בקובץ „תורה מציון" (שנ"ה , הו"ב, ס"ג) את דברי אלה (שבאו באותו הקובץ שנ"ד, חו"ג, ס"ב) בטענתו, דהא דקאמרי התוס', ד„לרבא שרי לגרום טומאה קודם גלגול", היינו לאו קודם גלגול ממש, אלא „קודם התחלת הגלגול, דהיינו הטלת מים להקמח"; אבל במתניתין הנ"ל י"ל, דהיא מיירי קודם גלגול ממש, דהיינו לאחר הטלת מים להקמח, דבכה"ג לא קא שרי גם רבא.

אולם, עם כל הדוחק העצום הכלול בדבריו, לא הועיל בהם מאומה, בהיותם מרפסין איגרי, במכה"ר; דהרי התוספות בעצמם כתבו להדיא ההיפך ממה שהעמיס בכוונתם, אחרי שבשפתיהם מללו ברור בתחלת הך ענינא, דרק לאביי הוא דיתפרש, דהא דקאמר בסוגית „גיטין", שם, ד„מטתיל למים לא תגע בהם" היינו „אף קודם ליסה"; אבל לרבא צריך לפרש, ד„מטתיל למים היינו ליסה וגלגול" (וכן מבואר בפירוש הראשון, שהביאו הרשב"א בהדוביו ל„גיטין", שם, בד"ה „רישא", והריטב"א, שם, סוד"ה „אבל". והכי משמע להדיא מפירש"י, שם, בד"ה „רישא וסיפא"); אכן, קודם הגלגול, אף שכבר הטילו מים להקמח, סובר רבא, דשרי לגרום טומאה, משום „דלא מיקריא טבל לחלה, כיון דאם הפרים חלת קמח, לא עשה ולא כלום" (ר"ל: דכל שהוא „קודם הגלגול — אף בהיותו כבר מעורב במים — הוי כמו הפרים חלתו קמח", כלשון התוס' בהך תירוצא במקומו, לעיל בסוף ד"ו. וכשטת התוס' בפרט זה, כך היא גם דעת הר"ש הנ"ל והרא"ש בפירושו לדברי הר"ש, שם בריש המשנה, אות א'; אשר כבר תמה על זה הרי"ט אלגזי בפירושו להלכות ה"ה להרמב"ן, אות ס'. ממתניתין ריש פ"ג ד„חלה": „כיון שהיא נותנת את המים מגבהת חלתה"; יעו"ש באריכות; אך המהר"מ ש"ף בסוגית „גיטין" הנ"ל, בדבריו על התוס' ד"ה „רישא". דקדק ליישב זה, במה שסיים: „ומתניתין משנותנת המים מגבהת חלתה, אין הכרח, ע"ש בר"ש" — ר"ל: שכתב עלה, דענין הגבהת חלתה קודם הגלגול הוא אינו אלא תקנתא דרבנן רק בעיסה טהורה לבדה, מחשש לדדי: „פן תארע טומאה בהעיסה, ותטמא חלתה"; דממילא מובן, שבאמת אינה טבולה לחלה כלל אפילו מדרבנן. והא דמועלת בכה"ג הפרשת חלה? י"ל שפיר כסברת הרי"ט אלגזי באמצע האות הנ"ל, בד"ה „באופן דנמצינו למידין"; יעו"ש —).

"הטמא והטהור יחדו יאכלנו"— מגיד, ששניהם אוכלים בקערה אחת (אף שהטמא מטמא להמאכל בנגיעתו). יכול אף תרומה תהא נאכלת מתוך קערה אחת? ת"ל: יחדו יאכלנו— זה נאכל כו', ואין תרומה נאכלת מתוך קערה אחת" (לשון ה"ספרי", פ' "ראה"). וכן דייק לה ר' יוסי בירושלמי, שם, דלא ניחא לי' בדרשת ר' בא, הנ"ל. ועל דרך זה הוא בש"ס דילן ("יבמות" דע"ג, ע"ב). הרי, דחולין טמאים מותרים מן הדין לטהור, דלא כתרומה (יעוי' "מל"מ" סוף הל' טומאת אוכלין, אות יו"ד). ומה, שהוא מתנאי החבר לאכול חוליו בטהרה, כמ"ג, פ"ב ד"דמאי"— אין זה אלא מדרכי החסידות, כדמוכח מהא דר' חייא רובא בירושלמי "שבת" (פ"א, ה"ג), וכמבואר ברמב"ם (סוף הל' טומאת אוכלין). לפיכך מותר לגרום טומאה לחולין, מדלא דמו לתרומה. לכן דקדק הרמב"ם (שם, ה"ט) לכתוב באריכות: "כשם שמותר לאכול חולין טמאים ולשתותן, כך מותר לגרום טומאה לחולין שבא"י", כדי להשמיענו בזה מלתא בטעמא, דההיתר לטמא חולין טהורים תלוי בהיתר אכילת הטמאים. ואפשר, שלכעין זה כוון גם רש"י ב"גיטין" (נ"ג, א', בד"ה "דאסור לגרום"); יעוי"ש, ודו"ק.

והנה, הא דקאמר בירושלמי ד"שבת", שם, דסברי ב"ש, דלא יאכל זב פרוש עם זב ע"ה, דמשום שהוא מתרגל עמו בימי טומאתו, הוא מתרגל עמו בימי טהרתו, ויאכילו הע"ה גם או דברים טמאים; וב"ה מתירים,— נראה, דהיינו הך פלוגתא דלעיל, שב"ש חשבי אכילה חולין טמאים לאיסור מדינא, לכן קא גזרי שפיר ימי טומאה אטו ימי טהרה; וב"ה חשבי זה רק לפרישות בעלמא, לכן לא יתכן לגזור גזרות בזה. ועפ"י שטתם זאת סברי ב"ש ב"דמאי" (פ"ו, מ"ו)— להרמב"ם בפירושו—, שאסור לגרום טומאה לחולין; וב"ה סברי, שמותר.

והנה אותן המשניות דלעיל קמיפלגי רק בחולין, שלא נגמרה מלאכתם לתרומה או לחלה; אבל בשנגמרה מלאכתם, קא פסיק הגמרא ב"נדה" (ו', ב'), דלענין זה קי"ל, ד"חולין הטבולין לחלה כחלה דמו"; ולכן גם למשנה האחרונה אסור לגרום להם אז טומאה, כל זמן שלא הפרישו חלתם או תרומתם, מלבד הילפותא ד"משמרת תרומותי", כמו שפירשו רש"י ותוס' שם. וגם הא גופא, שמותר לגרום טומאה לשלא נגמרה מלאכתם, הוא רק היכא שאין שם הפסד כהן, כמו בהולך בהם או ספק טומאה, כהא ד"נדה", שם, או בחולין של עכו"ם, כהא ד"ע"ז", שם: "בוצרין עם העכו"ם בגת"; דלולא זאת, הגם שמצד דררא דטומאה אין כאן איסור, אסור מיהא לכו"ע לגרום להם טומאה לכתחלה, מחמת ההפסד, שעולה מזה לכהן, אחרי הגמר מלאכתם, וכמש"כ התוס' ב"נדה" (שם, בד"ה "נולד לה"). ובשטה זאת קאי גם הרמב"ם, אשר הכ"מ נסתבך בה; עפ"י מה שהסביר בדברים נכוחים המו"ט ב"שביעית" (פ"ה, מ"ט, בד"ה "אבל"). ועל ציר זה סובבים גם דברי הר"ש ד"חלה" הנ"ל, הבא לחזק בראיות הא דמוכח מרש"י, דגם קודם שהוטבלו החולין לחלה, אסור אף למשנה אחרונה לגרום להם טומאה, כל היכא דאיכא הפסד כהן.

מעתה, בדבר הקושיא הנ"ל על הר"ש, שהוזקק לראיות אחרות לאותו הדין, ולא שם לבו להביאו ממשנה מפורשת בפלוגתת ת"ק ור"ע, לענין מי שאינו יכול לעשות עסתו בטהרה, אשר לכאורה, תתנגד בהכלית גם להתוס' ד"נדה"— נלע"ד לתרץ, דמשנה זו אתיא רק לפי משנה ראשונה הנ"ל, אבל למשנה אחרונה, הנה יודה גם הת"ק לר"ע; דלדידה, אין שום סברא לדעת הת"ק, שהטמא יעשה עסתו פחות מכשעור, כדי לפטרה מחלה: כיון דבנדון זה, הבא לעשות עסה מקמחו ומטמא להקמח, או בנגיעתו בו, אם הוכשר מקודם, או ברגע תתו המים לתוכו קודם הגלגול, הלא אין כאן שום איסור אף, זולת הא דמפסיד לכהן (יעוי' תוס' "גיטין" דס"א, ע"ב, סוד"ה "רישא", ובר"ש כאן); אם כן, מה יתקן יותר בעשותו עסתו קבין, וההפסד לכהן יוצא מצד שלא הגיעה לחיוב חלה, משיביאה לידי חיוב, וההפסד יוצא מצד הטומאה; שטימאה קודם שהוטבלה לחלה? הא סוף, סוף, שם הפסד חד הוא. ואדרבה, תקנת הת"ק תרבה עוד ההפסד, מפני שבסבתה לא יהיה לכהן בהעסה כלום, ואלו בהעשותה כשעור, הרי, לכה"פ, יהנה מהסקת החלה הטמאה, הנתנת לכהן לצורך זה. ולפי"ז, הלא גם להת"ק מוטב לעשותה כשעור, כדי שיהיה בה חלק לשם אף בטומאתה, כדקאמר ר"ע בטעמו. אולם, לפי משנה ראשונה פליגי במלתא דתליא בסברא: ת"ק סובר, כיון שמחמת עצם דררא דטומאה אסור להאי גברא לטמא גם את הקמח של חולין, אך הוא מוכרח לעבור על זה, מהיותו רעב ללחם, בעת רחוקו ממי טבילה יותר מד' מילין; אם כן, כיון דקעביד מיהא איסורא ברגע התחלת ההתעסקות, ממילא, חשבינן למעשה האיסור, שנמשך מתחלת הנגיעה בקמח (כפי שנת"ל) ועד סוף הלישה והעריכה והאפיה; דכיון שהתחיל בעבירה, הרי הוא כאלו עובר ועומד ומטמא את הטהרות בכל רגע ורגע עד גמר כל המלאכה, שהתחיל בה. ולכן, גם בהביאו העסה לכלל חיוב חלה וגם

בהפרישו

בהפרישו חלתה, אף שכבר היא טמאה ועומדת, מ"מ נחשב גם עתה לעושה איסור מחדש, שמשנתגלגלה, מטמא חולין הטבולין לחלה, ובקראו שם, מטמא או לחלה עצמה; וממילא, עובר וחוזר ועובר על „משמרת תרומותי", נוסף על „והתקדשתם", שעבר על זה מתחלה, בטמאותו החולין עצמן, קודם שהוטבלו לחלה. וכן אמרינן ב„ע"ז", שם, דאין דורכין עם ישראל העושה בטומאה, והיינו, שאסור לסייעו אף בסוף הדריכה; וכמש"כ התוס' בד"ה „דורכין" ובד"ה „אין בוצרין". וכתב שם הר"ן על זה: „ואעפ"י שהלך הישראל כבר שתי וערב, אפ"ה אין דורכין עמו, לפי שאסור לסייע ידי עוברי עברה בכל אותו מעשה, שהן עוברין בו כו'". וגם שם לענין „נחתום העושה בטומאה: לא לשין ולא עורכין עמו, אבל מוליכין עמו פת לפלטר", פירש רש"י: „שכל מעשה עריכה זו בעברה" (ר"ל: אף שכבר נטמאה העסה מתחלת לישתה, ולכאורה הלישה והעריכה הנן שתי מלאכות חלוקות, בכל זאת נמשכת עברת „עושה בטומאה" עד סוף כל מלאכת הכנת הפת, לכן אסור להתחיל בסיוע גם בסוף העריכה; וכמש"כ הרמב"ם בפירושו: „וכשדרכו הענבים ונאפה הפת, נשלמה העברה; ולפיכך מותר לשאת עמו אח"כ". ועי' תוס', שם, בד"ה „אבל מוליכין"). הרי לך, שאף שהעיכר טימא ענביו או קמחו, משהוכשרו, ברגע נגיעתו הראשונה, וממילא, נעשתה העברה בשלמותה אז; אבל בכל משך התעסקותו שאח"כ, הלא אינו מחדש דבר בענין הטומאה, אעפי"כ חשבינן אותו לעומד ומטמא מחדש בכל רגע ורגע; וממילא עובר מתחלה ועד סוף. שלכן אסיר לסייעו אפילו ברגע סוף מלאכתו. ועל דרך זה היא נמי סברת הת"ק דידן; לכן הצריך, שיעשה העסה פחות מכשעור, לבל יעבור גם על „משמרת תרומותי". אבל ר"ע פליג עליו, בסברו, במצות הפרשת חלה מכרעת, אף שעובר במה שעומד ומטמא את הטבל.

ובזה יובן גם טעם פלוגתתם, דבתוספתא ד„חלה" (פ"א, ה"ח) מסיים בפלוגתא זו: „אמרו לפני ר"ע: אין אומרים לו לאדם עמוד וחטא, בשביל שתזכה", — הרי לפנינו טעם הת"ק. ממילא, נשמע, דר"ע סובר, דבמלתא חדא, כהכא, אמרינן לאדם: „חטא בזלה (שיעבור על „משמרת תרומותי"), בשביל שתזכה בהפרשת חלה". והנה, בסברא זו איפ'גי אמוראי ב„מנחות" (דמ"ח, ע"א) לענין הא דתני ר' חנינא טירתא: „שחט ארבעה כבשים (תחת שני כבשי עצרת) על שתי חלות, מושך שנים וזורק דמן שלא לשמן, שאם אי אתה אומר כן, הפסדת את האחרונים"; וטעמו מתבאר שם, משום דבחדא מלתא אמרינן: „עמוד וחטא („דשלא לשמן חוטא הוא, דאסור לשנות בזבחים". רש"י), בשביל שתזכה („לאכול את השנים". רש"י)". ור' יוחנן פליג עליו, דלא אמרינן הכי לאדם. והיינו הך פלוגתא דת"ק ור"ע דידן. לכן ב„נזיר" (דכ"ח, ע"ב) לענין אשה שנדרה בנזיר, והשלימה הנזירות ונשחט עליה אחד משלשת קרבנותיה, דסיבר או ר' עקיבא, דאף שלא נזרק דמו עדיין, אינו יכול שוב בעלה להפר לה, משום הפסד קדשים, — קאמרי על זה תלמודי דידן וירושלמי, שזהו רק באם שנשחטה חטאתה מקודם, דפסול בה שלא לשמה; אבל אם נשחטו או עולתה ושלמיה, בהא סובר ר"ע, דיכול להפר, וְיִזָּרֵק דמן שלא לשמן, כדי שֶׁיּוּתַּר הבשר באכילה (והיינו: „עמוד וחטא בשלא לשמן, בשביל שתזכה באכילת הקדשים"); משום דר"ע אזיל לשטתו בסברא זו. —

אך כל זה הוא לפי משנה ראשונה, אבל למשנה אחרונה, שמותר לגרום טומאה לחולין, ממילא, הא לא קעביד האי טמא ברגע טמאותו את הקמח שום איסורא מצד דררא דטומאה, זולת הא לחוד, שמפסיד לאכילת כהן, שהוא משם אחר לגמרי; וגם אינו איסור כלל במקום הפסד עצמו (באם שנכרית אוכל מפיו, מסבה שאינו יכול לעשות עסתו בטהרה), משום דבכה"ג שייך שפיר לומר: „שלך קודם לשל כל אדם", כדדרשינן ב„ב"מ" (ד"ל, ע"ב) מן „לא יהיה בך אביון". לכן, בהביאו העסה לידי חיוב חלה, הרי היא טמאה ועומדת כבר משעת ההיתר, ולא קעבר כלל על „משמרת תרומותי", בעת שבאמת אינו מוסיף לה שום טומאה[ג]). לפיכך יסבור על כרחך גם הת"ק כר"ע; משום דבודאי אסור לאדם אליבא דכו"ע להפקיע עצמו בכדי ממצות חלה.

ובזה יתישב שפיר מה שהרמב"ם בפירוש המשנה כתב, דאין הלכה בהא כר"ע, וב„יד

החזקה

ג) בחדושי הריטב"א בסוגית „גיטין" הנ"ל, בד"ה „אבל משהטילו", הביא בשם „יש מי שפירש", „שאסור לטמא בידים חלה או תרומה שכבר נטמאת, דכתיב „את משמרת תרומותי", בשתי תרומות הכתוב מדבר: אחת טהורה ואחת טמאה". ועל יסוד זה נתיסד שם בנין, בעת שהדברים תמוהים מאד, דהא דרשינן הכי ב„שבת" (דכ"ה, ע"א) רק לענין שהטמאה שריא לכהן בהנאה; אבל לענין שימור, הרי דרשינן ב„בכורות", שם: „אחת תרומה טהורה ואחת תלויה" (עי' תוס' כאן בד"ה „אחת תרומה"). מהמת שרק גם את התלויה צריך לשמור בטהרה, אבל תרומה טמאה שריא, שמותר לטמאות. ואפילו להוסיף טומאה שרי גבה בעת שרפתה (מה שאסור בתלויה. מגד „משמרת תרומותי"), כמשנה ד„פסחים" (די"ד, ע"א)! ועוי' ברמב"ם פי"ע מהל' פסולי המוקדשין, ה"ו. ועי' בחדושי הריטב"א ד„נדה", בסוגיא הנ"ל, בד"ה „תנן", שכתב בעצמו ההיפך מדבריו שלה. ועע"ג.

החזקה" (פ"ח מהל' בכורים, הי"א) פסק לסדיא כותיה: דבפירוש משנה זו כתב לפי עניננה, עפ"י הכלל, דת"ק לרבים יֵחָשֵׁב נגד היחיד החולק עליו, וממילא, הרי אין הלכה כר"ע מחבריו (עי' במלה"ר ח"ב, אות ש"ן, בד"ה „הלכה כרבים". וביד מלאכי, סי' קע"ב). והיינו, אלו היה נקבע הדין כמשנה ראשונה. אבל למסקנא דמלתא, דנקטינן אנן, שהלכה כמשנה אחרונה, שמעתה הרי אין מקום כלל לומר, שהת"ק יחלוק על ר"ע, פסק שפיר להלכה ב„יד החזקה", שם, כר"ע (מהיותה גם דעת הת"ק), בכתבו: „לא יעשה אדם עיסתו בטומאה לכתחלה (היינו מלד הפסד כהן). היה בינו ובין המים יתר על ד' מילין, יעשנה בטומאה ויפריש חלה טמאה".—

ונלע"ד, דגם מהירושלמי ד„חלה" (פ"ג, ה"ב) מוכח, שמפרש כך למשנת הת"ק ור"ע הנז', דקאמר: „אמר רב ששת: דר"ע היא; דר"ע אמר: יעשנה בטומאה ואל יעשנה קבין („ארישא דסיפא קאי, דקתני: עד שלא גלגלה תעשה בטומאה; ובעי רב ששת לאוקמה כר"ע כו'; וה"נ, נכיון דנולד לה ספק טומאה, יעשנה בטומאה; דאלו להת"ק דהתם, הא קאמר: מוטב שיעשנה קבין". פנ"מ). אמר ר' זעירא: דברי הכל היא—יעשנה קבין בספיקן („כלומר: אף להת"ק אתיא; דהיכא למימר לדידי', דמאי יעשנה בטומאה, דקאמר הכא—יעשנה קבין בספיקן; כלומר: לא שיעשנה בטומאה ממש ויפריש החלה טמאה, אלא שישאיר אותה בספק טומאה כמות שהיא ויעשנה קבין, קבין, פחות מכשעור". פנ"מ). רב זביד אמר כו' [כדברי] ר' יוסי בשם ר' הילא: בדין היה, שיטמא אדם טבלו דבר תורה, דכתיב: „ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי"— הרומה צריכה שימור, אין הטבל צריך שימור; ומה אני מקיים „ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן"? עשה, שיגתן לו לאהרן בכהונתו; וכאן (בעיסה זו), הואיל ואין אתה יכול ליתנו לכהן בכהונתו (מלד שנולד לה ספק טומאה קודם הגלגול), רשאי אַתְּ לטמאותו („בטומאה ודאית, ומשוה"כ ברישא תעשה בטומאה; ומשגלגלה, דהוו חולין טבולין לחלה, רבנן גזור בה, שתעשה בטהרה כו'. והשתא מתניתין ככו"ע אָתְיָא". פנ"מ)". הנה, דברי הירושלמי קשים להולמם: למה הצריך ר' זעירא, שיעשנה קבין בספיקן דוקא, ולא סגי לו אליבא דהת"ק, שיעשנה קבין אפילו בטומאה ודאית, כפשטות המשנה (וכמו שהירלה באמת אליבא דהת"ק הריטב"א בחדושיו ל„נדה", שם), וכדקאמר תלמודא דידן ב„נדה" בטעם משנה זו, שמותר לגרום טומאה לחולין, תהיה איזו טומאה שתהיה; ובפרט, שהת"ק ור"ע לא קא מיפלגי כלל בענין: אם לעשותה בטומאה ודאית או בספק טומאה (וה„פנ"מ" נשה, כפי הנראה, מחלוקת חדשה ביניהם, בעת שאין הכרח לזה כלל)?!

לכן נראה לפרש, דרב ששת ור' זעירא סברי, דמשנתנו ד„נולד לה ספק טומאה" קיימא ג"כ בשעת משנה ראשונה, רק שבאה לחדש, דבהא קילי חולין, שאינם טבולין עדיין לחלה, מהטבולין, דאלו בנולד ספק טומאה לחולין קודם הגלגול, מותר לשוב ולעשותם בכלים הטמאים מספק (אף שטומאה ודאית אסור לגרום להם, מלד איסור גרם טומאה לחולין שבא"י); ואלו בנולד ספק הטומאה לאחר הגלגול, אסור אז לשוב ולגרום להם אפילו רק עוד ספק טומאה (מחמת, דאולי אמתת הספק הקודם, הנעלמה מאתנו, היא, שאותם החולין לא נטמאו כלל; ולכן, בעשותנו אותם הפעם בכלים הטמאים מספק, שאפשר שאמתת הספק הזה היא, שהכלים טמאים בעלם,— ממילא, הרי נגרום עתה להחולין טומאה בידים, בעת שקמי שמיא גליא, שבאמת הם טהורים); משוה"כ לריך אז לעשותם בכלים טהורים דוקא (יעוי' רש"י ב„נדה", שם, בד"ה „תעשה בטהרה"). לפיכך שייכה בזה פלוגתת הת"ק ור"ע; ולכן קאמר רב ששת, דמדסתמה המשנה דבריה, אתיא רק כר"ע, שמוטב לעשות העסה כשעור ובאופן, שהתעסקותו בה תוכל להיות גם בספק טומאה, רק לא בטומאה ודאית. ור' זעירא קאמר, דגם כת"ק אתיא, ומסדר המשנה סתם דבריו, משום דהא פשיטא לי' כבר, שאין להביאה לידי חיוב חלה ושתהיה או חלתה תלויה; מטעם, דאם יעברו עליה אח"כ עידן ועידנין, שלא תֵאָכֵל ולא תשרף, סוף אפשר להכשל בה לטמאה מבלי משים טומאה ודאית (כמו בכל מידי דחיישינן לתקלה בכה"ג, כדאמרינן ב„שבת" די"ז, ע"א, וב„בילה" די"ח, ע"א), ויעבור אז על „משמרת תרומותי".— רק בא להשמיענו הכא, שמותר לעשות את הקבין אף בספק טומאה, אעפ"י שאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י. אולם רב זביד פליג עלייהו, בסברו, דמשנתנו זו קיימא רק אליבא דמשנה אחרונה, כאוקימתת תלמודא דידן; ומאי „יעשנה בטומאה", דקאמרה — שיוכל לעשותה אפילו בטומאה ודאית. והולך ומבאר טעמו כר' יוסי בשם ר' הילא, דאף לטבל הטבול לחלה מותר ג"כ מן התורה לגרום טומאה, רק דרבנן גזור, דדמי לחלה, לענין שייך בו נמי „משמרת תרומותי"; ממילא, בשאינו טבול עדיין, מותר לטמאו אף מדרבנן. והיינו, מלד דדרא דטומאה

לחודא

לחידא; מיהו היכא דאיכא בהא הפסד כהן, אסור לגרום טומאה אפילו לשאינו טבול, כדדרשינן: „ונתתם ממנו כו', — עשה, שינתן לו לאהרן הכהן בכהונתו", כלומר: השתדל מתחלה ועד סוף, שלא להפסיד לכהן; אך כאן, במשנתנו, הואיל דבלאו הכי נפסדה החלה מאכילת כהן, לכן מותר לטמא אותם החילין קודם הגלגול אפילו טומאה ודאית. ולפיכך משנתנו כבולי עלמא אתיא, דהא למשנה אחרונה, הלא יסבור גם הת"ק כר"ע:

וכן משמע למדקדק בדברי הר"ש ד„חלה", הנ"ל, שהוא מפרש, דר' הילא מפיק מקרא ד„ונתתם" איסור דהפסד כהן אפילו בחולין, שלא נגמרה מלאכתם עדיין. והדברים מפורשים בתוספי הרא"ש ל„נדה", שם, שבהעתיקו דברי ר"ש האלה (כידוע, שתוספי הרא"ש בנויים על דברי הר"ש: עי' „שה"ג" מע"ם אות ת', סכ"ב), הוליא מדרשת ר' הילא מה שסיים: „אלמא, דאסור לטמאות החילין (שאינם טבולים עדיין, דמיירינן מהם), כדי להפסיד התרומה לכהן".

וה„פנ"מ" כאן שינה דבריו, אולם בירושלמי ד„ע"ז" (פ"ד, ה"ט) פירשם, דר' הילא יליף מאותו הכתוב, שאסור לגרום טומאה רק להטבול לתרומה (וכן הוא בהריטב"א, שהובא לעיל בהערה ב'). אך כל דבריו שם דחוקים מאד, וגם לפי פירושו חסר העיקר מן הספר, כמוכ"ר, ועוד (כאשר הרגיש בעצמו ב„מהה"פ"), שסותרים לדברי רש"י, שפירש ב„ע"ז" וב„נדה", שם (וכן פירשו התוס'), דטבול לחלה או לתרומה הסיר לטמאותו, מגד „משמרת תרומותי"; עפ"י פשטות הגמרא ד„נדה", דקאמר: „חולין הטבולין לחלה כחלה דמו", והיינו, דטעם אחד לאיסורם.

לכן נראה, דכונת הירושלמי ב„ע"ז" כך היא: ר' יונה סובר, דבתחלת דריכה אסור, לפי משנה ראשונה, לדרוך עם העכו"ם. ואף שכבר נטמאו הענבים משעת הכשר בלירה, — הנה, טומאה זו לא הויא רק מגזרת י"ח דבר, ד„הבוצר לגת הוכשר", לכן אין לדרוך ולגרום אז להם טומאה, בעת שיוכשרו לזה מדאורייתא. אבל ר' יוסי פליג וסובר, דאף בתחלת דריכה מותר לדרוך עם העכו"ם, משום דכיון דהענבים טמאים מיהא כבר מדרבנן, לכן מותר להוסיף ולגרום להם אפילו טומאה דאורייתא; ומחזק דעתו מדר' הילא, דדרש: „עשה שינתנו לאהרן הכהן בכהונתו, וכאן (בנדון דריכת ענבי העכו"ם. אולם לפירוש ה„פנ"מ" הנם הדברים מ„כאן" ואילך מיותרים לגמרי, ולכן הוכרח להשיאם לענין אחר; יעו"ש), הואיל ואין את יכול ליתנו כו' (מהיות הענבים טמאים משעת הבלירה, אף שהוא רק מדרבנן, אבל איך שיהיה, אינם ראויים עכ"פ לכהן), רשאי את לטמאותו (אפילו טומאה דאורייתא)" ג); ולפי"ז, מדמיירינן כאן אליבא דמשנה ראשונה, נ"ל, שר' יוסי יסבור, דטעמה הוא ג"כ רק שמלד הפסד כהן אסור לגרום טומאה לחולין שבא"י; אלא, דלדידה גזרו חכמים לאסור אפילו היכא שבאמת אין שם הפסד כהן (כגון בחולין דעכו"ם או של ישראל, בהיותם מתוקנים כבר), אטו היכא דאיכא הפסד כהן (זולת היכא שְׁחוּלֵי הָעכו"ם עוד נטמאו מקודם אפילו בטומאה דרבנן, אז לא גזרינן בהו גזרה לגזרה); אבל לפי משנה אחרונה לא גזרו בהכי שום גזרה. אולם ר' יונה סובר, דטעם משנה הראשונה הוא מלד עלם דררא דטומאה, מפני שגם חולין גידי דומים לתרומה מדרשת „והתקדשתם"; וא"כ בודאי אין לדרוך עם העכו"ם בתחלת דריכה, בעת התחדש להם טומאה דאורייתא. —

ועתה, אחרי התברר, ת"ל, דפלוגתת הת"ק ור"ע היא רק לפי משנה ראשונה, אזדו ממילא הקושיות מעל הר"ש והתוספות דלעיל, כיון דהם שקלי וטרי רק לפי משנה אחרונה, שלדידה הרי סובר גם הת"ק כר"ע ד). —

שוב

ג) והא דאסור לדרוך עם ישראל, אף דנטמאו ג"כ משעת בלירה, — הסביר שפיר בס' „תורת חיים", שהוא מחמת דבלירה חשובה מלאכה אחת עם הדריכה, ולכן אסור לסייע להעובר בכל משך המלאכה. וכ"כ ב„תוי"ט" בד"ה „לא דורכין". ולפי מה שיתבאר בזה, אפשר לומר עוד טעם, דבישראל גזרינן, אטו היכא דאיכא הפסד כהן, מדאין בזה, אלא חדא גזרה.

ד) הרב המקשה הנ"ל השיג שם על תירוצי זה משני טעמים: א) דמהרמב"ן בהל' חלה ומהרשב"א, שהביא הב"י (יו"ד סו"ס שכ"ד), מוכח, דפלוגתת הת"ק ור"ע שייכה אפילו אליבא דמשנה אחרונה; ב) מלד דאיתא בירושלמי ד„חלה" (פ"ב, ה"ב): „ר' אמי הורי בכפר שמי לעשות עיסה גדולה בטומאה כו'. מתניתא דר"ע, דר"ע אמר יעשנה בטומאה. ולא יעשנה קבין. עיסה גדולה היתה, גוש היה לו להלך כמה, ולא לעשותה קבין"; ועפ"י זה הרי הוא טוען: „והשתא, אי נימא, דלמשנה אחרונה גם הת"ק מודה לר"ע, דיעשנה בטומאה. א"כ, מה קשה לי' להירושלמי, דמתניתא כר"ע? הא הורא ר' אמי ניחא שפיר אפילו להת"ק, דהא אנן קיי"ל כמשנה האחרונה, ולדידה הא גם הת"ק מודה לר"ע! אלא ודאי, הדבר ברור, דגם אליבא דמשנה האחרונה שייכה הפלוגתא של ר"ע ות"ק".

הנה, השגתו הראשונה אינה עולה כשם השגה כלל, דלוא גם נחליט כך בשיטת הרמב"ן והרשב"א, אכתי אינם זקוקים הר"ש והתוספות והרמב"ם (לפי מה שהוכחתי בדעתו), שלא לזוז משיטה כזו; בעת שהקושיות העצומות, המסתעפות ממנה עליהם, עומדות ומכריזות, שדרך אחרת להם בהוקימתת הפלוגתא של הת"ק ור"ע.

ואת השגתו השנית מהירושלמי אפשר ליישב שפיר באחד משני אופנים: א) כל ידיעתנו מענין השתנות הדין דגרם טומאה לחולין שבא"י עפ"י משנה אחרונה נובעת רק מהתוספתא („ע"ז" פ"ח), — לפיכך י"ל, דהכא לא ידע אכתי הירושלמי להאי ברייתא

שוב הקשה באותו הענין בהקובץ הנ"ל: „ומה"ט תמוהין לי דברי רש"י, ז"ל, ב„סוטה" (ד"ל, ע"ב, ד"ה „מאי לאו") וז"ל: „דר"א דסרי סבר: אין שני עושה שלישי בחולין, ואיטמא לה חלה לפני קריאת השם, ואע"ג דחולין הוא; ואשתכח, דספינן לכהן חלה טמאה בחזקת שהיא טהורה כו'", עכ"ל. ואינו מובן, דכיון דס"ל לרבנן, דשני עושה שלישי בחולין, ונמצא, דהחלה בחזקת טמאה, ומהיכא תיתי נספי להכהן בחזקת טהורה. ולפי הנראה, דהוכרח רש"י למצוא טעם; משום דהשתא קיימינן, דחולין הטבולין לחלה לאו כחלה דמו, ומותר לגרום טומאה לחולין שבא"י (?!), א"כ איזה חשש יש בזה? אבל קשה, דאף אם נניח, דתרווייהו סבירי להו, דמותר לגרום טומאה כו', היינו ע"כ רק משום תקנת התרומה, וכפירש"י בעצמו להלן בד"ה „ואיבע"א"; אבל מי איכא למ"ד, דמותר לגרום טומאה לחולין הטבולין לחלה בכדי (המעיין ברש"י באותו הדבור גופי', דאתינן עלי', יראה, שאך גבוב דברים מיותרים נקטי' להרב המקשן, במכה"ר. — המעתיק). ואם כן, יש לפרש בפשיטות, דלהכי אסרי רבנן, כיון שבני עושה שלישי בחולין, ונטמאה כל העיסה, ומטמא החולין בכדי, דהא גם החלה הנפרשת ג"כ תהיה טמאה, ולפיכך אסרי רבנן. ולמה הוצרך רש"י לחפש טעם אחר וקלוש אליבייהו דרבנן?"

הנה, בגמרא שם מיירי בדין מי שיש לו שתי עסות, טהורה וטמאה, סובר ר' אליעזר, דיפריש מן הטהורה גם על הטמאה כשעור שתי חלות, לטובת הכהן; ומחמת דבעינן מן המוקף, ילרף אותן שתי העסות ע"י כבילה עסה, שיקח מן הטהורה (לרש"י) וישימה באמצען, ואז יפריש חלה מהטהורה על שתיהן, בסלקו אותה מן העסה עם קריאת השם (עי' רש"י ריש העמוד ותוס' שאנן). אבל רבנן סברי, דיפריש מן הטמאה לעצמה. וסליק אדעתי' דהגמרא בטעם פלוגתתם, שר"א סובר: אין שני עושה שלישי בחולין; ולכן העסה, שהיא ראשונה לטומאה, מטמאה להאמצעית המצרפת; ומדנעשית האמצעית שניה, לפיכך לא תוכל לטמא את הטהורה הטבולה לחלה. ורבנן סברי, דהאמצעית מטמאה גם להעסה הטהורה, מדשני עושה שלישי אפילו בחולין; ממילא, נפלה תקנת ר' אליעזר בבירא, דהרי אין חולק בזה, שאסור לטמא חולין הטבולין לחלה.

על זה מסביר רש"י טעם החכמים, שאוסרים לעשות תקנת ר' אליעזר, שהוא משום דכיון דשני עושה שלישי בחולין, א"כ, בבוא הסומך לסמוך על ר' אליעזר בתקנתו, אז: „איטמא לה חלה לפני קריאת השם, ואע"ג דחולין הוא (ומובן ממילא, שפיגע מתחלה בעצמו באיסור המוסבס מכו"ע, בטמאותו חולין דפהיכא בהו חלה); ואשתכח, דספינן לכהן חלה טמאה"; ר"ל: לבד שיחטא בעצמו, בטמאותו בכדי חולין הטבולין לחלה, הרי גם יחטיא באיסור דאורייתא את הכהן, בהאכילו אותו חלה בחזקת טהורה אליבא דר' אליעזר, בעת שעפ"י אמתת הדין היא טמאה גמורה; לכן אסרי שפיר רבנן להשתמש באותה התקנה, שהיא קלקלה לדידהו.

נמצא, דלפיכך לא הזכיר רש"י איסור קל דגרם טומאה לחולין הטבולין לחלה, הרובן על הבעלים לבדם, — מלד שתפס, עפ"י מה שמחייב ההגיון, באיסור היותר חמור, העומד לנגדנו, דהיינו הא שהבעלים יחטיאו גם את אחרים באיסור דאורייתא. וא"כ מיושבים דברי רש"י, ז"ל, כפשוטם.

סימן ל.

ע"ד שאלתו, בנדון מי שהרהר בלילה קודם שנתו מענין נדוי והרם, שהיו נוהגין לפנים בישראל; והנה, אח"כ ראה בחלומו על איש פלוני, שנתנדה מפלוני ופלוני, — האם יש להודיע להנתנדה?

הנה, לפי המבואר בתשו' הרדב"ז (ח"ד, סי' ק'), הא דנקטינן ב„נדרים" (ח', א'),
דמי

בריית‌א, כהא דלא ידע לה המקשה על רב הונא בסוגית „ע"ז" (נ"ה, ב'); וכמו שתירצו בכה"ג התוספות ב„יומא" (כ"ו, ב', סוד"ה „ההוא"); ב) אפילו נימא, שכבר ידע הירושלמי כאן לברייתא זו, מ"מ י"ל, דתלמודא הקר רק בטעם הוראת ר' אמי: אם הוא מלד דנקטינן כר"ע (נ"בוס דגם הת"ק מודה לו לפי משנה אחרונה), או—מלד איזו סברא אחרת? ומסיק, דבעובדא כזו, שהעיסה היתה גדולה, לא נחלק מעולם הת"ק על ר"ע. גמלא, דלפי"ז יתפרש הירושלמי כך: „מתניתא דר"ע?" — כלומר: האם טעם הוראת ר' אמי הוא משום ד„מתניתא", ד„מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה", היא של ר"ע, דהיינו, שהלכתא כה כוותי', מחמת שלפי מאי דנקטינן כמשנה אחרונה, הרי גם הת"ק מודה לי' לדינא? על זה הוא דקא מסיק, דלגבי הוראת ר' אמי איכא עוד טעם יסודי, דעדיף טובא, דהיינו, שמהיות העיסה גדולה, הרי לא נכנס כלל מעולם נדון כזה לכוג פלוגתא בין הת"ק ור"ע אפילו לפי משנה ראשונה. ובהכי ניחא שפיר הלשון „מתניתה דר"ע", דקאמר. שלפי פירוש הפנ"מ הרי מיותרת לגמרי תיבת „מתניתא", יעו"ש; וגם לא תיקשי מהירושלמי דהכא על הרמב"ם, שפסק כר"ע; וכמו שנר"ה מהפר"ק (או"ח, סו"ס תנ"ז).

דמי שנתנדה בחלומו, צריך עשרה להתירו, הוא לאו דוקא, שראה כזאת בעצמו, אלא, דה״ה, בשראה עליו אחר, „דכיון דטעמא משום דהרחיקוהו מן השמים, כדכתבו כל הפוסקים — מה לי שהרחיקוהו ע״י עצמו, מה לי הרחיקוהו ע״י שליח" (ועי׳ בזה בתוס׳ ובר״ן „דנדרים", שם). ממילא, כיון דטעם הדין מיוסד על חשש הרחקה מן השמים, העלולה לסבב לו פורעניות, ר״ל (ולא רק מחמת „הגלאת עלה" מצד חז״ל, בשביל השקטת המית רוחו של אותו החולם, המפחד בטבעו מחלומות רעים, כמו שעלה על דעת כת״ר *)), — ודאי, שמוטל על החולם להודיע למי שנתנדה, כמו שמוטל בכלל לשקוד על יתר הענינים, המתיחסים במחומה להצלת חברו, על דרך המבואר בשו״ע חוה״מ סי׳ תכ״ו (דלא כמו שסובר כת״ר). וכן היא בלי ספק גם דעת התשב״ץ, שהביא הפת״ש (סי׳ של״ד, ס״ק י׳).

והנה, דין זה יסודו בהררי קדש — בשאלתות (ריש פ׳ „מקץ"), ומפורש שם, דהיינו אפילו בשאחר החולם הוא אשה או עבד או קטן (עי׳ ברדב״ז שם ובהעמק שאלה, שם ס״ק ג׳, ובאשל אברהם סי׳ רפ״ח, ס״ק ב׳). נמלא, שאין מקום כלל לכל מה שהעפיל כת״ר להעלות, אחרי שמסקנתו היא דחית הוראת השאלתות והרדב״ז והתשב״ץ וכל סיעתם בגילתא דחיטתא, בשביל הסתירה, שבין המאמרים בענין החלומות ד„נדרים" (שם) וד„סנהדרין" (ד״ל, ע״א); שבאמת כבר השכיל בתש׳ שיבת ציון (סי׳ כ״ב) ליישב זאת בטוב טעם, יעו״ש.

אמנם, בעלם הדין יפה הורה כת״ר על סמך דברי הט״ז בא״ח (סי׳ רפ״ח, ס״ק ג׳), שבמקום הקדמת ההרהור אין לחוש להנדוי החלומי.

ואף שבתש׳ חינוך בית יהודה (סי׳ ג׳) העלה, דדברי הט״ז לא נאמרו אלא לענין איסור תענית בשבת בלבד, אבל בחול יש להתענות על החלומות המבוארים בשו״ע או״ח שם, אפילו בהיותם תולאת ההרהור, — הנה כבר השיג עליו בתש׳ שבו״י (ח״ב, סי׳ ל״ד) והוכיח בדברי טעם, שאין לחוש לחלום כזה אפילו בחול. יתר על זה מבואר בכתבי אדמו״ר בעל הל״ל, ז״ל, בשם זקנו אדמו״ר בעל השו״ע והתניא, ז״ל, דהא דאיתא ב„יומא" (פ״ח, א׳), ש„הרואה קרי ביוהכ״פ, ידאג כל השנה כולה", „היינו דוקא לאיש גדול מאד, שמצד הרהורי לבו הוא רחוק מאד מזה, ואין זה כי אם מן השמים, ועל כן ידאג; אבל מי שיוכל להיות, שמצדו בא לו, אינו בכלל זה כלל כו׳".

נמצא, דאין לשים לב כלל להנדוי דנד״ד; ובכן מוטב, שהחולם לא יודיע חלומו לא למי שחלם עליו, ולא לשום אחר.

סימן לא.

אחד ממתחכמי דורנו יצא ב„המליץ" (גליון א׳, שנת תרס״ד) להורות היתר לכהני זמננו לטמא למתים על סמך „המקילים בדבר, ובראשם הראב״ד בהשגתו על הרמב״ם (פ״ה מהל׳ נזירות, הט״ו), שהחליט, כי „הכהנים בזמן הזה טמאי מתים הן, ועוד אין עליהן חיוב טומאה"".

הנה, באמת ארג האיש הזה אך קורי עכביש באויר; אולם גם האריגה ההבלית הזאת עלולה מאד להיות לאבן נגף על דרך הרבים, — על כן ההכרח להוכיח פחזותו, אף שקשה מאד לטפל בדברים, העומדים למטה, מטה, מכל בקורת.

הן לוא גם היו סוברים כך הראב״ד ועוד איזה „מקילים", עדיין אינם בערך הכרעת כף ההוראה בענין, שהם מתנגדים בו לכל הפוסקים הראשונים והאחרונים הרבים מאד, הסוברים, **דדין** **התורה** עומד בזה במקומו (עי׳ במל״מ פ״ג מהל׳ אבל, סוף ה״א), וכמו שהיא הלכה רווחת בישראל עד היום. במצב כזה, הרי יחשבו דברי היחידים, כאלו אינם לגמרי. ואם נבוא אפוא להרים בכל דין על נס את דעת היחיד, בכדי להורות כמותו נגד הרבים, הלא נקעקע בזה בשאט נפש את כל בירת תוה״ק, כידוע!

אך בעלם, הנה תלה בוקי סריקי גם בהראב״ד ובסיעתו נופייהו, דכזאת לא עלתה מעולם על דעתם; דהרי הראב״ד דקדק לכתוב: „אין עליהן חיוב טומאה", ממילא, הרי מבואר, דבא לשלול מכהני זמננו רק דין חיוב מלקות, אבל לא את האיסור דלכתחלה. וכן מוכח נמי מדבריו דסליק מינייהו, דקאמר: „וכיון דקי״ל רבה ורב יוסף. הלכתא

*) לבד שסברת כת״ר הזאת מתנגדת בתכלית לדברי התוס׳ והר״ן ב„נדרים" שם ויתר כל עמודי ההוראה הבאים אחריהם הנה, לא היה נריך, לדידה, להתיר הנדוי החלומי בעשרה דוקא, אלא שהיה די רק בשלשה מתירים, במכש״כ מהמנודה הגמור בהקיץ; כיון דהפחד היה בודאי מופג שפיר גם בכה״ג, אחרי ראות החולם, שהותר נדויו באותו הסדר ממש שמתירים אפילו את הנדוי הגמור.

הלכתא כרבה, מעתה טומאה וטומאה אפילו פירש וחזר ונגע, פטור" — הנה, מדלא השמיענו רבותא יותר גדולה, דאפילו פירש, מותר לחזור ולכנוס: ש"מ, דקא מיירי רק מדין פטור, בשכנס בדיעבד, אבל לא ולא מענין היתר דלכתחלה.

זולת זאת, איכא נמי הכרח לפרש כך דעת הראב"ד, באם שנתחזקה על שרשי הדין, כראוי.

הנה, איתא במס' „שמחות" (הט"ו, ט"ז): „היה עומד וקובר את מתו, עד שהוא עומד בתוך הקבר, מקבל מאחרים וקובר; פירש, הרי זה לא יטמא. נטמא בו ביום: ר' טרפון מחייב ור' עקיבא פוטר, כו'". והנה, משגנון הלשון מתבאר להדיא, דרק בסיפא, כש„נטמא (בדיעבד) בו ביום", בהא הוא דקא פליג ר"ע לפטרו ממלקות אבל ברישא שפיר קא מודי נמי איהו, דאיסורא מיהא איכא. וכמו שפירשוהו בספר האשכול ח"ב, ס"ס כ"ב) ובתורת האדם להרמב"ן ובהלכות טומאה להרא"ש (סי' ו') א).

ויש להביא ראיה לזה מהברייתא הקודמת (י"ג), דקאמרה: „כהן הדיוט, שהוא מטמא לקרוביו, אל יטמא לאחרים אפילו בו ביום. במה דברים אמורים, בזמן שיש בו כדי נושאי המטה וקבריה, אבל אין שם כדי נושאי המטה וקבריה, הרי זה יטמא, כו'". והנה, הך ברייתא כר' טרפון לא אתיא, דאי לדידי', דסובר, דאפילו היכא שאין הכהן מוסיף ימי טומאה על עצמו, כשחוזר ונטמא אחרי שפירש ממתו, אעפ"כ רביע עלי' איסורא דאורייתא עם חובא דמלקות, — א"כ אמאי יטמא הכהן, אפילו בדאין שם כדי נושאי המטה וקבריה? ולומר, דבכה"ג קא איירי עלה משום „מת מצוה", כפירוש הנחלת יעקב, — זה לא יתכן כלל: חדא, דהברייתא הא לא איירי כלל ממת שנמצא בדרך, דרק בכה"ג הוא דחשוב מת מצוה, כמבואר לקמן בברייתות (כ"ט, ל') וכמו שפירשו הרמב"ם (פ"ג מהל' אבל, ה"ח) והרמב"ן (בתוה"א בריש „ענין הכהנים"), והרא"ש (שם, סי' ב'), ויתר כל הפוסקים הבאים אחריהם; ועוד, אי יהיבנא להנחלת יעקב סברתו, הרי היקשי טובא על ר"ט: מאי איריא, דנקיט: „כהן הדיוט, שהוא מטמא לקרוביו", הא אפילו כהן גדול ואפילו בהיותו טהור, הרי הוא נמי מחויב לטמא למת מצוה! וכיון דכר"ט לא אתיא, א"כ, אם איתא, דר"ע מתיר גם לכתחלה לטמא לאחרים בנדון כזה בכל גווני, — הרי הברייתא אתיא דלא כמאן. אלא לאו ש"מ, דהא מיהא סובר ר"ע, דאיסור מדבריהם ישנו כאן, ולפיכך תתוקם שפיר הא מתניתא כוותי'; וממילא רווחא שמעתתא דידה, דהיא לא איירי כלל מדין מת מצוה, אלא דאתיא לאשמעינן, דכיון דהכהן טמא כבר, דתו ליכא איסורא דאורייתא, כל זמן שאינו מוסיף טומאה על עצמו, שפיר מותר לטמא לכתחלה משום כבוד הבריות, דבכה"ג הוא דנקטינן לדחות ל"ת דדבריהם. והיינו דאיתמר דינא בכהן הדיוט דוקא, משום דמיירינן מדין המטמא עצמו בהיתר, כדקתני: „שהוא מטמא לקרוביו". וכן מתבאר להדיא מדברי הספר יראים (סי' ש"א), שהוא מפרש ברייתא זו רק אליבא דר"ע.

לפי"ז, יש לומר עוד, דזו היא גם שיטת הברייתא הסמוכה (י"ד), דקאמרה: „הין שם שני דרכים: אחת קרובה וטמאה, ואחת רחוקה וטהורה — אם היו העם הולך לו ברחוקה, ילך עמהם; ואם לאו, ילך בטמאה, מפני כבוד העם". הנה, מהמשך הענין נראה בעליל, דהיא קא הדרא על הברייתא הקודמת לה, דאיירי בכהן אבל, שטימא עצמו לקרוביו; אם כן, אפילו נימא, דקא עסקינן בדרך הטמאה רק מטעם בית הפרס, דאינו אלא מדרבנן, ולפיכך הוא דשרינן הכא מפני כבוד הבריות; — אכתי לא יתכן לאוקמא להאי ברייתא כר"ט, דהרי תיקשי: מאי איריא דקתני בכהן הדיוט ושכנטמא כבר, הא בכהאי גוונא שרי אפילו לכהן גדול טהור (דפשיטא, דבזה לא שני כהן גדול מכהן הדיוט)! אלא ודאי, דגם ברייתא זו ר"ע היא: וממילא, תתוקם שפיר אפילו בדרך כזו, שהיא טומאה מדאורייתא, ואעפ"כ שרינן ללכת בה מפני כבוד הרבים, מלד, דכיון שהכהן טימא עצמו כבר לקרוביו (מה שלא יתכן גבי כהן גדול), א"כ הרי לא נשאר כאן אלא איסור דרבנן, שהוא נדחה בכהאי גוונא (עי' בנחלת יעקב כאן ובנחל אשכול ח"ב סי' כ"ב סוף או"ד; ב).

מעתה

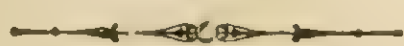
א) והא שהתוספות ב„נזיר" (י"ז, א', בד"ה „נזיר בקבר") כתבו אליבא דר"ע, דהוא קא „שרי התם ליטמא בהותו יום פלמו", — ההכרח לומר, דכוונתם רק דשרי מדאורייתא, דלפיכך הוא דפרח כאן חיוב מלקות; אבל הא סברי נמי איהו, דמדרבנן אסור גם לר"ע; וכמו שכתבו גם האשכול ותורת האדם וסיעתם, דהאיסור לר"ע אינו אלא מדבריהם ונראה, שילא להם כך מהא דליתא ב„שמחות" (שם, הי"ד), שאיסור זה נדחה משום כבוד הבריות, אפילו גבי „קוס ועבה", מה שלא יצויר אלא רק גבי ל"ת דדבריהם. כדנקטינן ב„ברכות" (ריש ד"כ), וכמו שמפסיק כאן בתוה"א. שוב מצאתי, שגם החת"ס (היו"ד, סי' של"ט) מפרש כך דברי התוס'. ובכן, אך לחנם השיג עליהם בגליון הש"ס.

ב) איברא, דזהו רק למאי דנקטינן כשיטת רש"י ב„ברכות" (ריש ד"כ); אבל לשיטת התוס' (שם, בד"ה „שב"), דלדידהו נדחין כל לאוי דטומאה אפילו דאורייתא מפני כבוד הבריות, וכפי המוסבר היטב ב„תורת האדם", — ההכרח לומר, דהאי ברייתא לא קא הדר' כלל הנגעיל, וממילא, תתוקם שפיר אפילו בכהן טהור המגלה את המת; ולפי"ז אתיא בין לר"ע ובין לר"ט. והו"ק.

מעתה, להראב"ד, דמפרש ב"נזיר" (מ"ב, א'), דאפילו בשלא בחיבורין קאמר רבה, ד"טומאה וטומאה לא", — א"כ בשלמא אי נימא, דרק ממלקות קא פטר רבה בכהאי גוונא, אבל את האיסור אינו שולל (כדמשמעא נמי פשטות אותה הסוגיא), שפיר קאי הוא בשיטת ר' עקיבא ג); אבל אם נעמים על רבה שלילת האיסור מכל וכל גבי טומאה וטומאה, הרי אתי רבה דלא כמאן, דהיינו שהפליג לחלוק גם על ר"ט וגם על ר"ע, מה שלא יתכן כלל וכלל. ממילא, כיון דהראב"ד פוסק כרבה, דאיהו נקיט בודאי כר"ע, הרי ממללות בזה שפתי הראב"ד ברור, שבא רק לפטור ממלקות, אבל שלילת האיסור מוקלה מדעתו לגמרי; וכמו שפירשוהו בתש' חת"ם (חאו"ח, סי' כ"ג, וחיו"ד, סי' של"ח) ובהגהות חדשות שעל הסמ"ק (סי' פ"ט, אות כ"ח), ובמבוא לס' האשכול (הערה ז'); דלא כהמל"מ (הנ"ל), שדבריו בזה מרפסין איגרי; והיינו, דגם הדגמ"ר (סו"ס שע"ג) חזר בו ממה שנמשך אחרי המל"מ.

כן מה שהלך הזרזיר הזה אצל העורב, המתכנה בשם "יש"ר" בהמאסף "כרם חמד", שהביא עוד "מקילים" בזה, — הנה, כפי שנעתקו דברי האחרון בהמבוא להאשכול (שם), ה"מקילים" האלה הם ר"ת בשם בה"ג, שהביא הסמ"ג (עשין, סוף סי' רל"א), אשר זולתם וזולת הראב"ד, אין גם אחד מהראשונים, שישנה במאומה דין כהני זמננו מכפי שנאמר בסיני; אם כן, הרי דקדק הסמ"ג לכתוב בשמם מפורש: "אינו לוקה" וגם הרי מבואר בו טעמם: משום שפוסקים כר"ע (דהיינו כ"ר"ע", לפי גירסתם, שהיא גירסת הירושלמי), שכבר נתבאר, דאיהו רק פוטר, אבל את האיסור אינו שולל כלל.—

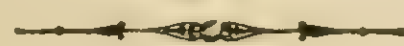
הרי נתברר, דגבי מי שנטמא במת ופירש, ליכא לשום פוסק, שיתיר לו מפורש לחזור ולטמא לכתחלה במת; ישנם רק ר"ת בשם בה"ג והראב"ד והסמ"ג, שפסקו כקולת ר"ע,— ואלה הלא בטלים במיעוטם לעומת כל חכמי ישראל מהראשונים והאחרונים ובראשם הרמב"ם (פ"ג מהל' אבל, ה"ד) והרמב"ן בתוה"א, שפוסקים כר"ט (מהטעם, שנתבאר היטב בתורת האדם ובכ"מ שפ"ב מהל' אבל), דמחייב מלקות גם בכהאי גוונא. ובכן ישא רוח את כל דברי המתנכלים להרוס בהבל פיהם את חומת דתנו הקדושה; ודבר אלקינו יקום לעולם.



סימן לב.

ע"ד מה שהקשה כת"ר: איך נטמא שמואל למת, בששפו את אגג, הרי היה נזיר עולם?! וכן איך נטמא בניהו בן יהוידע, בהרגו את אדניהו ויואב ושמעי, הרי היה כהן (כדכתיב ב"דה"י-א" כ"ז, ה')?!

הנה, יש לתרץ, דשמואל ובניהו לא הרגום לגמרי, אלא שעשאום רק גוססים או קרוב לגוססים, כסברת הגמרא ב"נזיר" (ד', ב') גבי שמשון (עי' ב"אהלות" פ"א, מ"ו, וב"נזיר" דמ"ג, סוף ע"א, ובתוס' שם, ובשו"ע יו"ד סו"ס ש"ע, ובתוס' "נזיר" ד"ד, ע"ב, בד"ה "דילמא"). ואף דלפי מאי דקאמרינן במד"ר ("איכה" פ"ג, אות ד'), שסף שמואל את אגג לארבע חתיכות,— אכתי יש לומר, ששמואל הנביא נזהר, שלא לפסוק את שדרתו, באופן שברגעי הסיפוף לא יצאה עדיין נפשו; דבכהאי גוונא את לי' דין ה"מגוייד", דאינו מטמא כל עודו בחיים, כמתניתין ד"אהלות" (שם).



סימן לג.

ע"ד בן יחיד, שבהתאבלו על אמו האלמנה, שגם בהייה היה הוא הנושא-והנותן בנכסיה, באה אליו ביום החמישי לאבלותו אחותו, הדרה בתוך עשר פרסאות, מבלי שידעה מקודם כלל מהאסון. והנה, כת"ר דן את האבל ל"גדול הבית", ולפיכך הורה, שהאחות משלמת עמו; אולם יצאו עליו עוררין,

מצד

ג) היינו כדמשמע מרש"י ("נזיר" שם, בד"ה "כאן בבית"), דטעמא דרבה הוא משום ש"זה מחולל ועומד", שזהו טעמי' דר"ע, כמו שמוכח ב"שמחות" שם וכמו שמפורש בירושלמי (פ"ג דנזיר ה"ה) בטעמי' דר"ע (לפי הגירסא המהפכת פלוגתתם). לפי"ז, פשיטא, דבהא מודה נם רבה, שאם טימא עצמו בהיבור לאחר אותו היום, שנטמא בהיתר או בשוגג, דבכה"ג חייב מלקות, כדקתני ר"ע (ב"שמחות", שם); מגו דאיכא כאן הוספת טומאה ע"י סתירת יום אחד. נמצא, דהא דקאמר הראב"ד. בפסקו כרבה. ד"הכהנים בזה"ז טמאי מתים הן, ועוד אין עליהן היוב טומאה", טעמי' פשוט: משום דהוה כאלו בכל יום ויום נטמאים כהנינו באונס (כמו שנתבאר היטב בס' שבילי דוד בקונטרס "טומאת כהנים בזה"ז", או"ד), דממילא, ליכא בשום פעם הוספת טומאה. ובכן, אך להנם עשה החת"ם (היו"ד, סי' של"ט) פלוגתא רחוקה בין ר"ת וסיעתו ובין הראב"ד, ונה בנ"ך אהריו תמיה! על הראב"ד והשגה על הלה"מ, יעו"ש. והכי פשיטא גם להגהות החדשות, שעל הסמ"ק (סי' פ"ט, אות כ"ח), דהראב"ד קאי בשיטה אחת עם ר"ת.—

מצד דברי תשובת שמש צדקה (שהובאה בהגהות הגרעק"א סי' שע"ה, ס"ח), שכתב: "דוקא אם הבא נגרר אחר הגדול, כגון בניו ובני בניו הסרים למשמעתו או סמוכים על שולחנו ויושבים ודרים בביתו, דאז נקרא הוא גדול הבית לדבר הזה. והוגד לי מפי מגידי אמת, שזקני העיר הזאת, בעלי הוראה, לא דנו דין גדול הבית אלא בבנים לגבי אב או אחים קטנים לגבי גדולים, כשהיו אוכלים מתפיסת הבית, דאז גרירי אבתרייהו; אבל באחים הדרים בבית לבדם ומופרדים איש מעל אחיו, לא דנו דין זה". ממילא, כיון דהאחות אינה סמוכה כלל על שולחן אחיה האבל, אין לזה דין גדול הבית.

הנה, לכאורה, אפשר למצוא מקום להוראת השמש צדקה בדברי הרי"ל גיאת, דנקטינן כוותי' בשו"ע (שע"ה, ב'), שכתב, ד"גדול הבית" יכונה "מאן דביתא סמוך עליה, וגרירי כולהו בתרי'; ל"ש אח, ול"ש בן קטן *)", ר"ל, שבני הבית (היינו "ביתא" דקאמר; עי' בס' צדה לדרך לר"מ בן זרח מאמר ה', כלל ב', פי"א) סומכים על עצתו ונמשכים אחריו בענין ההתעסקות בעזבון המת; וכמו שפירשו בסדורי "יעבץ" ו"דרך החיים". והנה, באמרו בחלוקה השניה: "ול"ש בן קטן", על כרחך, דלא קא מיירי בשמתה האם, דיגרור האב, שהוא אדון הבית בדרך כלל, אחרי אחד מבניו; אלא פשיטא, דמיירי באופן שמת האב, דאז סמוכה האלמנה על שולחן היורשים, דממילא, הוא דקא נגררת בענין תפיסת הבית אחרי מנהיגו, אפילו בהיותו הקטן שבבניה; — אם כן אפשר לומר, דבמחיתא כזו מחית גם לחלוקה הראשונה, דקאמר: "ל"ש אח", דהיינו, שמיירי נמי רק באופן שהאחים סמוכים על שולחן אחד של תפיסת הבית.

אולם באמת לא יתכן כלל להעמיס כזאת בדעת הרי"ל גיאת: חדא, מצד דתנאי עיקרי כזה הוה לי' או לאחר, לכה"פ, מכל הפוסקים הראשונים והאחרונים מעתיקי דבריו לפרש, ולא לסמוך על רמיזה כל-דהיא בעלמא; ועוד, דמשמעות כל אותם הפוסקים מתנגדת להדיא לפירוש כזה בדברי הריל"ג.

דהנה, הרשב"א בתשובה (שהביאוה הד"מ והדרישה והש"ך סוס"ק י"ב) הורה, דהבעל המתאבל על אשתו, כיון שעליו מוטל חיוב קבורתה, חשוב הוא גדול הבית לגבי אחי האשה ויתר קרוביה. והנה, ודאי, דרק משום שהעובדא היתה בבעל, שמתה אשתו, דבכה"ג לא שייכה לגבי קרובי האשה, הבאים ממקום קרוב, גרירה אחרי עצת האבל בעסק עזבון המתה, שאין להם שום השתתפות בו ושום שייכות אליו, — הכא הוא דנזקק הרשב"א להמציא הכרעת חיוב קבורה; אבל היכא דאיכא הכרעת הגרירה בהעזבון המשותף אחרי עצת אחד האבלים, כגון באחים לגבי אח, שם פשיטא, דגם להרשב"א אזלינן שפיר בתר הכרעה כזו, אף דגבי אחים מוטל חיוב הקבורה על כולם בשוה. דודאי לא יחלוק הרשב"א בזה על הריל"ג וכל עמודי ההוראה דקיימי כוותי'; ותו, דהרי מצינו הכי להדיא בירושלמי "מו"ק" (פ"ג, ה"ה), שגמליאל-זוגא והילל התאבלו על אחותם, שקבורתה הרי אינה מוטלת על אחד מהאחים יותר ממשנהו (עי' בתשו' מנחת יעקב סי' ח'), ואפיה"כ דן ר' מנא גבייהו דין "גדול הבית". וכיון דזכינן לזה, שהרשב"א לא קאי בהא בפלוגתא עם הריל"ג **), נצעוד עוד הלאה לומר, דהא דפשיטא להרשב"א, דהיכא דליכא נויהא הכרעת גרירה, קא סמכינן שם על הכרעת חיוב הקבורה, על כרחך, דאיהו נקיט הכי גם אליבא דהריל"ג: דעד כאן לא מצריך הריל"ג הכרעת גרירה, אלא רק היכא דליכא בין האבלים מי שעליו לבדו מוטל חיוב הקבורה, כגון בהאופנים, דקא מיירי, דהיינו באח לגבי אחים או בקטן שבבנים לגבי אמו האלמנה, בדאיכא שם עוד בנים החייבים בקבורת הנפטר; אבל היכא דאיכא הכרעת התחייבות האחד בקבורה, שם לא בעינן נמי להריל"ג הכרעת גרירה כלל וכלל. מעתה, כיון דשמעינן מהרשב"א, דאף דקאי בשיטת הריל"ג, אפיה"כ פשיטא לי' מציאות דין "גדול הבית" בבעל לגבי גיסיו ויתר קרובי אשתו, אף דלא שייך אצלם ענין סמיכה על שולחן אחד של תפיסת הבית, — ש"מ, דסבירא לי', דגם הרי"ל גיאת וכל סיעתו אינם מצריכים כלל גבי אחים

הצטרפות

---

*) היינו, כשהוא בר אבלות, מהיותו למעלה מבן י"ג שנה. אלא שהוא קטן לעומת אחיו הגדולים ממנו בשנים; כמו שמתבאר מדברי הדרישה (אות ב'). ואף דהאי הערה כתובה בשו"ע בלשון "ויש מי שאומר". — הנה כך דרך מרן ז"ל להביא לפעמים בלשון כזו דבר שלא נתפרש בהרבה פוסקים, אף שבאמת אין חולק בזה (עי' בס' שדי חמד, בכללי הפוסקים. סי' י"ג, אות כ"ג); או אפשר, דמרן סובר, דלהריל"ג צריך אפילו קטן לנהוג כל דיני אבלות, באם שהגיע לחינוך, כמו שכתבו אליבי' הדרישה והט"ז לעיל (סי' ש"מ, ס"ק ט"ו).

**) והיינו כפי שמתבאר מסגנון הש"ך (סוס"ק י"ב) וכל הבאים אחריו. ונ"ל, דמה שכתבו הד"מ והדרישה אליבי' דהרשב"א לשון: "זהו מקרי גדול הבית". לא באו לאפוקי בזה דעת הרי"ל גיאת, שהביא הטור, אלא דרהיטת ליבנא בעלמא היא,

לצטרפות דמעלת דירה כללית של תפיסת הבית. דהרי ודאי לא יתכן לחלק בין הכרעת חיוב קבורה להכרעת גרירה, בזה, שגבי הראשונה לא בעינן הצטרפות דמעלת דירה כללית וגבי האחרונה בעינן הצטרפות כזו, — אחרי שלחילוק כזה אין שום יסוד ושורש בש״ס ופוסקים, ואחרי שבכלל הויא סברא כזו רחוקה בעלם מהדעת.

נמשך מזה עוד, דכיון שהש״ך וכל הפוסקים שאחריו הביאו לפסק הלכה הנך שני דינים של הריל״ג והרשב״א כאחד, ולא אישתמיט חד מינייהו להעיר, שיש איזו פלוגתא ביניהם, מה שהיה גורר אחריו חילוקא רבה ביחס ההוראה, — תשתיים, דגם לכל הפוסקים האלה פשיטא, דאף אליבי' דהריל״ג לא בעינן כלל וכלל הצטרפות דמעלת דירה כללית של תפיסת הבית..

וכן מוכח ברור גם מפשטות דברי המרדכי (הל' אונן, סי' תתק״א; שהש״ך ס״ק י״ב קא מוקים אליבי' דברי כמה רבוותא מהראשונים), דגבי דין התחלת האבלות, כשמוליכין המת לקברו בעיר אחרת כתב: „... אבל אם גדול הבית דר שם במקום שיקבר המת, אז אלו ואלו (מוליכי המת והנשארים בביתם, שהוא מקום המיתה) מונין מביסתם הגולל"; הרי להדיא, דדנין דין „גדול הבית", אפילו היכא שהגדול דר בעיר אחרת לגמרי מדירת יתר האבלים. —

המורם מזה, דדברי השו״ם לדקה אתיין דלא כמאן; ובכן, אין לחוש להו כלל.

נוסף לזה, הנה מבוארת בסמ״ק (סי' ל״ז) קולא יותר גדולה, שכתב: „דין אבל הבא כו' ומלא אבלים, אם בא תוך שבעת ימי אבלות, הוא מונה עמהם כו'. והני מילי, כשהוא קטן מהם בשנים כו'; אבל אם היה גדול הבית, אינו מונה עם הצעירים". הרי לפנינו מסתימות לשונו, דהעיקר תליא מלתא רק בגדלות דשנים, אף היכא דליכא כלל לא ההכרעה דקבורה ולא דגרירה, ולא דדירה כללית. וכן מוכחא להדיא דעת רש״י ב„מו״ק" (סוף דכ״א) והאו״ז (סי' תכ״ד) הנמשך אחריו, וכמו שפירשוה בשבלי הלקט (סי' י״ז) ובס' ההניא (סי' ס״ז), שפסקו נמי כוותי'. יעו״ש.

וכבר יצאה הוראה מפורשת למעשה מבית מדרשו של „שם חיי" (שהובא בעקרי הד״ט סי' ל״ו, אות י״ח) להקל אפילו באופן דליכא שום אחת מאותן שלש ההכרעות; שפסק „בדין מי שמת ויש לו בן מאשה אחרת, שמתה בחייו, ולא היה דר עם אביו; ואשת אביו היתה נושאת ונותנת בבית כו'; ובא לעירו תוך ז'. והורה כו', שימנה עם אשת אביו, דהיא גדולת הבית כו'; אף דאין הבן גרור אחר אשת אביו, מונה עמה כו'; אף שאינו אוכל ושותה עמה, כיון דזאת האשה הנותנת בתוך הבית. ובזה הכל תלוי כו'; ואינו ענין לכאן חיוב הקבורה על מי מוטל, דאף אם אינן מוטלות עליו הוצאות הקבורה, מ״מ הנושא ונותן בנכסי המת, יקרא בזה גה״ב". והכי פסק גם בס' בית דוד, שהביאו בזכור לאברהם (ערך „אבל", אות ג'). —

נקוטינן מכל זה, דכש״כ בנד״ד, דאיכא תרתי לטיבותא, שצרכי קבורת האלמנה מוטלים רק על בנה היחיד לבדו וגם, שהוא היה הנושא והנותן בנכסיה בחייה ויורשם היחידי במותה,— ברור הדבר, דלאחותו הויא טפלה לו בענין האבלות, אף שאינה סמוכה על שולחנו.



חלק אבן העזר.

סימן לד.

ע״ד עובדא בישא באשה, שיצא עליה קלא דלא פסיק, שנמשך כמה ימים, איך שהיא מזנָה תחת בעלה; ולא נודע לא המקור, שממנו יצא הקול, ולא, שיהיו להזוג אויבים העלולים להוציאו. לסבה זו, נקראו לפני ב״ד הבעל והאשה והנטען וגם הוזמן בתור עד האיש, שהנטען דר עמדו בדירה אחת. והנה, העיד האיש בתו״ע, עפ״י דרישה וחקירה כד״ת, איך שבמשך כל הקיץ תרמ״ב הרגיש התקרבות נפרזה בין הנטען והנחשדת, שהיתה מצויה בביתו וגם ראה אותה לפעמים, שהיא הולכת אליו גם בלילה וקודם אור הבוקר, אף שהיה שרוי לבדו בלא אשה; אח״כ, בשובו בליל ה' חשון מהשוק הביתה, מצא את הנחשדת עומדת

בחצרו; אז הסתתר באחת הפנות הקרובות מבלי שהרגישה בו כלל. והנה, אחרי איזה רגעים, יצא אליה הנטען מביתו ואמר לה, שתחכה מעט, ומיד שב הביתה ויצא עם צרור מפתחות בידו, ובפתחו בהם את הרפת, נכנס שמה; ותיכף סבבה הנחשדת בדרך עקלתון ונכנסה ג״כ אל הרפת, והדלת נסגרה אחריה מבפנים, ושהו שם יותר מרבע שעה. כן באו לפני הב״ד גם נשים אחרות מהשכנות והעידו, שהנחשדת היתה רגילה תדיר בבית הנטען וגם היתה מתיהדת עמו. והנה, הבעל אמר בפני ב״ד, שהעד הנזכר נאמן לו כשנים, והוסיף, כי גם לו ידוע, שאשתו היתה מתמדת ללכת ביום וגם בלילה לבית הנטען וכי, בשובו ממלאכתו באחד מלילות החורף לערך בשעה השמינית, לא היה נר דולק בביתו והדלת היתה מסוגרת מבפנים, וכאשר פתחוה לו, אחרי דפקו, מצא שם, לחרדתו הגדולה, את אשתו עם הנטען, אשר נחפז ללכת משם, אחרי התנצלו, כי, בהביאו הֵנָּה ככר לחם (להיותו מושבר מחברת „להם אביונים״ לחלק להם לעניים), מצא את שני הילדים (בן שתים ובן שלש שנה) לבדם בבית, לכן הוכרח להתעכב שם, עד שוב אמם לפני רגעים אחדים הביתה, והיא סגרה מבלי משים את הדלת בבואה; וכך התנצלה גם הנחשדת.

את כל הדברים האלה הכחישו הנחשד והנחשדת לגמרי לפני הב״ד. וכה נפטרו מהב״ד בהתעלמות בטענתם, שלא פעלו כל און.

והנה, אחרי עבור איזה ימים, באה הנחשדת מעצמה לב״ד בבכיות ויללות ותתודה בדרך חרטה ותשובה, איך שכל הדברים, שהועדו עליה בב״ד, אמת, ושזה שנה, שהיא מזנה עם הנטען, אשר בא עליה פעמים הרבה במקומות סתר חוץ לביתה, שבכללם גם הרפת הנ״ל, וגם — כמה פעמים בביתה, בכוונת העת, שבעלה לא היה בבית, לרגל עבודתו אצל אחרים בתור שכיר יום; וכן טימאה באותה הפעם, שהבעל מצאם סגורים ביחד בבית; גם אמרה בהמשך דבריה, שיש להנטען שומא על בטנו ולמטה המקום, כפי שהוא באמת. אז נקראו עוד הפעם לב״ד הבעל עם הנטען ותכפול הודאתה גם בפניהם ועם זה חרפה וגדפה את הנטען על עמדו בהכחשו. לשמע הדברים האלה, לעק

הבעל, שמאמינה בלב שלם ושהוא מוכן לגרשה, באם ששורת הדין נוהגת כך.

הנה, הנואפת הזאת נגלתה נבלותה לעיני השמש, באופן שלפי ענ״ד אין לה כל תרופת התרה לבעלה, כאשר יתבאר.

כבר נקבעה ההלכה ברמ״א (קט״ו, ו׳) בשם מהרא״י (סי׳ רכ״ב), דהיכא דאיכא רגל״ד נאמנת האשה בהודאת טומאה, מצד דבכה״ג תו ליכא מקום להחשד דעיניה נתנה באחר, דחשדינן לה עפ״י „משנה אחרונה״ דשלהי „נדרים״. והנה, איכות הרגלים=לדבר מתבארת מהמקורים, שהעיר המהרא״י, שהיא ענייני כיעור. יתר על זה פסק הב״ש (שם, ס״ק כ״ג), דאפילו יחוד בעלמא חשוב נמי בגדר רגל״ד. ואף דאיכא מאן דפליגי עלי׳ (עי׳ בפת״ש ס״ק כ״ו), הנה נראה, דכוותי׳ מוכח להדיא מדברי רבנו ירוחם (נכ״ג, ח״ב), שכתב: „ומוכח מכל זה, כי סתירה לחוד, אפילו נסתרה בעדים, ואין שם קנוי, דאינה אסורה לבעלה, כדאמרינן, דאין אוסרין על היחוד, וכמו כן על הסתירה לחוד, אע״ג דאדעתא דניאוף נסתרה. ודוקא שאמרה טהורה אני, אבל אמרה טמאה אני או שותקת, צריכין אנו למצוא טעם לומר, שלא נטמאת; כגון כל אותן מעשיות, שהבאתי למעלה, שבסוף מס׳ „נדרים״ (דהיינו שבניגוד להרגל״ד דאיסורא היה שם גם טעמא להיתרא)׳, — הרי מפורש יוצא מדבריו, דהיכא דליכא נמי טעמא להיתרא, נאמנת אז בהודאת טומאה אפילו מצד יחוד בעלמא,; וכש״כ מצד היחוד המכוער, שהוא ענין ה„סתירה אדעתא דניאוף״.

איך שהוא, הא מילתא פשיטא, דבמקום דאיכא אחד מפרטי הכיעור, המבוארים בשו״ע ריש סי׳ י״א, אין לך רגל״ד עדיפי מזה, וכמו, שהוא מוסכם מכל האחרונים כמעט. ובכן, הרי אסורה האשה כאן, מצד כמה טעמים:

א) **מצד** שנסתרה עם הנטען בלילה ברפת, שאז אין רגל אדם מצויה שם כלל, דהיינו הכיעור ד„מקום אפל״, שהוזכר בשו״ע (שם); ממילא, הרי לפנינו רגל״ד לאיסורא. ואף דאין על זה אלא העדאת עד אחד, — נראה להוכיח, דכאן שפיר סגי גם בהעדאה כזו. דהנה, בסוף דברי המהרא״י מתבאר להדיא, דבמקום שיש עד אחד שזנתה (אפילו בהיותו הנטען גופי׳, האומר כזאת על עצמו), נאמנת בהודאתה; וכמו שפירשו בדבריו הגאונים: רעק״א בתשובותיו (סי׳ ל״ט, בד״ה „ואף דבשו״ת הרשב״א״) ובעל בית מאיר בתשובתו (שבאה בשו״ת רעק״א

סי׳

סי' ק', בד"ה „ומ"ש בדין בתר"), ובשו"ת נ"ל החדש (סי' י"ד, אות ג'); דממילא, כיון דהרמ"א העתיק דין המהרא"י כלורתו, הרי תתפרש גם דעת עצמו כך; וכן מוכח גם מגד עצמות סגנון הרמ"א, כמו שהוכיחו אדמו"ר הזקן, ז"ל, בתשובותיו הנספחות לשו"ע שלו (סי' ל"ב) ובתש' נ"ל החדש (שם); דלא כפירוש הח"מ (ס"ק כ"ו) והב"ש (ס"ק כ"ט) א), שבאמת אפשר, דלדינא לא יחלקו גם הם, כמו שהסביר שם אדמו"ר, ז"ל, בטעמא דמלתא. וכן פסק בפשיטות בתש' חכ"ל (סי' ק"ג) ובס' המקנה („קידושין" דס"ו, בד"ה „אמר אביי") ובתש' שואל ומשיב (מהדורא תליתאה, ח"ב, סי' מ"ז).

והנה, הרש"ל, שהביאו הב"ש (סי' קט"ו, ס"ק כ"ג), מוסיף להחמיר, דאפילו במקום שההודאה אינה מפורשת, אלא שמוכחת מתוך שתיקת האשה, בשעה שהעד מעיד עליה, שזנתה, כמי אסורה.

אולם אדמו"ר בתשובתו (שם) מפלפל בתחלה לדחות הא דינא לגמרי, דהיינו שלא תהא האשה נאמנת אפילו גבי הצטרפות העדאת עד אחד להודאתה המפורשת; אך במסקנתו נוטה בעצמו להחמיר בזה, ולא הקיל בנדון דידי' אלא משום „צירוף ספק שקול דאמתלא שלה"; וכן דעת נכדו, ז"ל, בשו"ת צ"צ החדש (סי' ל"ה, אות ד', בד"ה „אולם").

והנה, כיון שרבני, ז"ל, פתח בעצמו במסקנתו את הפתח לדחות אחדות מראיותיו הקודמות נגד השוללים סברת „עיניה נתנה באחר" במקום שיש עד המסייע להודאתה, הרי נתן בזה הרשות גם לכנס כמוני לענות בזה חלקי, עפ"י סדר ראיותיו:

הראיה הראשונה: מהא דנקטינן בטוש"ע (קע"ח, ט'), דהיכא ש„לא קינא לה, ובא עד אחד ואמר לו, שזנתה, והיא שותקת, אם הוא נאמן בעיניו ודעתו סומכת עליו כשנים, יוציא ויתן כתובה, ואם לאו, מותרת"; וכך מתבאר דין זה במקורו, בעובדא ד„ההוא שמיה" („קידושין" ס"ו, א'), לפי שיטת הרמב"ן והרשב"א, שההכרת לישבה לדידהו, שהנחשדת שתקה (ולהמקנה שם, ההכרת ליישב כך גם אפילו לשיטת ר"ת). אלמא, דאף ששתיקתה כהודאה דמיא, אפ"ה לא קא מהניא היכא שאין העד נאמן עליו כשנים. ומזה יוצא לרבנו, ז"ל, דה"ה, דלא מהניא נמי הודאתה המפורשת, אפילו בהצטרפותה עם העדאת עד אחד.

אולם הראיה הזאת יפה כחה לדחות רק את שסובר הרש"ל, דבמקום עד אחד בזנות מהניא אפילו ההודאה, המוכחת רק מתוך שתיקת הנחשדת; דגם בלאה"כ תמוהה דעתו בזה גם מגד עצם הדין: חדא, כמו שהשיג עליו המקנה (שם) מטעם „דהא קי"ל כרבא, דשתיקה אינה כהודאה בדבר שבערוה"; ועוד, דהא כיון שרק העד לבדו הוא שמפרש דבריו והיא שותקת, הרי אנו נזקקין לסמוך בכל הענין רק על העדאת עד אחד: דמאן משוי לה לשתיקתה הודאה? העד; דלולא העד, הרי אין כאן כלום; וכן הא שמאמינין להודאתה, הוא נמי רק מחמת העד, — ממילא, הרי כל מה שנאסרת לבעלה הוא רק עפ"י עד אחד, שהתורה לא האמינתו בדבר שבערוה. והיינו דנקטינן שפיר בטוש"ע שם, דבדין הודאתה שמתוך השתיקה מצריכינן דוקא, שהעד יהיה נאמן להבעל כשנים דוקא ג). לא כן היכא שההודאה באה מפורשת, במקום דאיכא

א) אמנם, בגוף דברי המהרא"י כתב רבנו, ז"ל, שם, ד„באמת י"ל, דאף מהרא"י לא ס"ל בנדון שלו, דעדות הנחשד מקרי רגל"ד משום עדותו לחוד, רק משום שהיו ניכרים דברי אמת להבעה"ב, שהוכיחו והודה דרך וידוי ובקשת תשובה, כמבואר שם; וגם היו שם שארי אומדנות והוכחות, כמו שצריך לומר כן לפי דברי הח"מ והב"ש, שהיו שם רגל"ד בלי אמירת הנחשד; אבל אין ללמוד מכאן לעד אחד, הבא להעיד בלא דרך וידוי ותשובה כלל כו'". אולם דבריו הקדושים בלתי מובנים כלל: א) הא המהרא"י פירש בדבריו, „דאם החשוד עודנו מודה, שזינה עמה, אע"ג דלגבי דידי' לא מהימן, דאין אדם משים עצמו רשע, לגבי הבריי' מהימן כו'", — הרי, שרק מגד עדותו הוא דנאמן, אבל מגד הודאתו דרך וידוי ותשובה, מה שמוכיח על „רשעתו", אינו נאמן כלל. ותשבינן כל זה כאלו אינו לגמרי; ב) הא מדהעתיק הרמ"א הא דינא להלכה בשם מהרא"י ופרט בדבריו, דהנחשד „נאמן עליה כעד אחד. דפלגינן דיבוריה כו'", מבלי שהצריך שום צירוף דהודאת הנחשד דרך וידוי ותשובה, הרי השמיענו בזה מפורש. דרק מגד נאמנות העד לגדה הוא דקא אתינן עלה, — אלמא, דהרמ"א מפרש במהרא"י להדיא דלא כרבנו, ז"ל; ג) הרי המעיין בפסקי מהרא"י, יראה בעליל מסגנונו, שדין זה הוא אצלו ענין נפרד לגמרי, הבלתי תלוי כלל ב„שארי האומדנות וההוכחות שהיו שם" על עניני יחוד בעלמא (עי' בתשו' הגרעק"א ריש סי' פ"ח). שלפיכך הוא דלא התנה גם הרמ"א בהעתקתו להצריך בזה צירוף „שארי אומדנות והוכחות"; וכהא דפשיטא גם לרבנו, ז"ל, בעצמו לעיל, ד„מסתימות לשון הרמ"א לא משמע כלל כפירוש הח"מ והב"ש"!

אכן יש לומר, דגם רבנו, ז"ל, כתב כזאת רק בדרך סניף קלוש בעלמא, משום שעיקר סמיכתו היא על הקולא, שזכר במסקנתו, בסוף ד„והיא מקור".

ב) אמנם, לכאורה, מבואר כהרש"ל בתוספות ד„כתובות" (ס"ג, ב', בד"ה „אבל") ובמרדכי (ספ"ב ד„יבמות") בשם ר"י, ובר"ן (שם). ובריו"ן (נכ"ג, ה"ב). דהנה, התוס' כתבו: „ועוד י"ל, דהתם (בעובדות דסוף „נדרים") איירי כגון שבתחילה כשבאלוה שתקה, ולאחר שעה אמרה, דאינה טמאה, ונותנת טעם על שתיקיתה (ר"ל: ולפיכך הוא דהתירה רבא מטעם סברת „ארכובי הוה מירכב". עי' בהפלאה)". הרי שיוצא להדיא מדבריהם, שלולא שהיתה נותנת טעם על שתיקתה, לא היתה מועלת לה היא סברא במקום הרגל ד לאיסורא. מחמת דשתיקתה כהודאה דמיא (וכבר הרגיש בזה המקנה ב„קידושין" שם, ותחר

דאיכא עד המסייע, הרי באמת סמכינן או רק אדידה, והעדאת העד היא רק להוכחה בעלמא בדרך רגל"ד, שאומרת אמת (דלפיכך הרי מחויב הבעל בכה"ג להוציאה גם משום לתא דידי', ולא רק משום לתא דידה, שהיא שויתה לנפשה חתיכא דאיסורא; כמו שכתבו הבית מאיר סי' קט"ו, ס"ו, בד"ה „אבל", והגרעק"א בתשובותיו סי' פ"ח, בד"ה „אמנם באמת"), — בהכי הוא דיודו שפיר כו"ע, דאין מקום לסברת „עיניה נתנה באחר", וכמו שיתבאר לקמן. באופן, דלענין הודאה מפורשת ליכא שום סתירה מעובדא דשמיא ומהך דטוש"ע סי' קע"ח.

הראיה השנית: „מדלא אמר לי' שמואל לשמיא (ב„קידושין" שם) לשאול מאשתו, אם תודה, תאסר, גם אי לא מהימן כבי תרי; ואם תכחיש, גם אי מהימן תשרי כו'; אלא ודאי, שדיבורה לא מעלה ולא מוריד אף בעד אחד, מאחר דעד אחד לאו כלום הוא".

הנה, מה שפירש רש"י שם: „זיל אפקה. הואיל ולא הכחישתו", על כרחך, דלא יתכן לפרש כוונתו בלשון נוכח (כלומר: „הואיל ואתה לא הכחשת אותו"), דהיינו שמר שמואל אמר כזאת בהוראתו להוא שמיא, — דמנין לי' לרש"י להוסיף בלשון המורה במעשה שהיה, מה שאינו מסופר בגמרא? ותו, דעצם מאמר כזה יהיה מיותר לגמרי, דהרי כבר קאמר לי' מר שמואל: „אי מהימן לך", ממילא, הרי נכלל בזה העדר ההכחשה, כמנה בכלל מאתים. אלא ודאי, שכונתו ברורה בלשון נסתר, דקאי על הנחשדת, שהיא „לא הכחישתו", מה שהוא נחוץ לתנאי ההוראה; ואין זה אפוא אלא ביאור הכרחי להענין, אבל לא שהוסיף רש"י מידי בעצם מאמר מר שמואל. וכן פירשהו להדיא הרשב"א בתשובתו, שהביאוהו אדמו"ר, ז"ל, והמקנה (שם). והנה, אחרי המסופר בגמרא, שהשליח, שלח מר שמואל אחרי השמיא ושלא מצאו בביתו, חזר וספר לפני המשלחו והשמיא, שהקדימו לבוא, מלתא בישא דאיתרעא בבית השמיא, ש„אשתו זינתה"; לפי"ז, הרי אין מקום, לכאורה, למה שפירש רש"י: „ולא הכחישתו (שהאשה לא הכחישה את השליח)", דהא, כפי המשך הספור, לא היתה האשה בתוך המעמד כלל; אלא לאו שמע מינה, דזה פשיטא לרש"י, מצד היותו מובן מאליו, שבודאי עשה מר שמואל כתורה, שלא לקבל עדות שלא בפני בע"ד, וגם שלא לאסור אשה על בעלה בענין, שֶׁבְּשֶׁתִּשָּׁאֵל עליו, עלול מאד, שהיא תכחיש את העד, שאז תהיה מותרת, מטעם דע"א בהכחשה לאו כלום הוא; אלא שבודאי שלח אחריה וגבה העדות בפניה דוקא, כדין (עי' ברמ"א חו"מ סי' כ"ח, ריש סט"ו); והיא לא הכחישה את השליח, אלא שתשובתה על העדאתו ועל שאלת הב"ד היתה השתיקה; ואז הוא שהורה מר שמואל: „אי מהימן לך, זיל אפקה". והכי הוכיח המקנה שם בטוב טעם, דלכולי עלמא ההכרח לפרש, דהעובדא היתה, שבאמת נשאלה האשה על זה בבית דינו דמר שמואל, והיא שתקה.

מעתה, הרי אזדא הך ראיה ממילא ומאליה.

הראיה השלישית: „מלשון הרמב"ם (ה' אישות, פכ"ד, הי"ח): „אמרה לו אשתו, שזנתה וכו', אין משגיחין לדבריה, שמא עיניה נתנה באחר כו'; ואם היה מאמינה וסומך דעתו על דבריה, הרי זה חייב להוציאה; ואין ב"ד כופין את האיש לגרש את אשתו בדבר מדברים אלו, עד שיבואו שני עדים ויעידו, שזנתה אשתו וזאת בפניהם ברצונה כו'". וכלשון זה ממש כתב ר' ירוחם נכ"ב, ח"ג (ע"ש, דל"ל: נכ"ג, ח"ב)". הנה משמע מזה לרבנו

ואתר ליישב בדוחק); כן המרדכי בשם ר"י והרא"ש כתבו: „דהתם (בעובדות דסוף „נדרים") מיירי באומרת טמאה אני כו' או בשותקת ומודה". וכן הרי"ו כתב: „ומוכח מכל זה, כי סתירה לחוד, אפילו נסתרה בעדים ואין שם קנוי, דאינה אסורה לבעלה, כו'; ודוקא שאמרה טהורה אני, אבל אמרה טמאה אני או שותקת, צריכין אנו למצוא טעם לומר, שלא נטמאת כו'".

אולם האמת תורה דרכה, דיש לחלק בין הנושאים: דהיכא שהאשה שותקת לגבי העדאת עד אחד, שם יסברו בודאי התוס' והמרדכי והרא"ש דלא כהרש"ל, הן מצד טענת רבנו ז"ל: מעובדא דשמיא, הן מצד דבכה"ג נוציא אשה מבעלה רק עפ"י עד אחד לבד והן מצד דנקטינן כרבא, דבכה"ג לא אמרינן „שתיקה כהודאה דמיא", משום דכל עיקרה דהאי הודאה באה רק לחזק נאמנות העד (אפילו לשיטת ר"ת וסיעתו בסוגית „קדושין" הנ"ל בענין שתיקה כהודאה; וכמו שכתב המרדכי שם סי' תקכ"ט בשמו או כמו שהסביר הר"ן שם, סוד"ה „גרסינן בגמרא אמר אביי"; ועי' בתוס' שם, בד"ה „רבא", ובש"ך יו"ד סי' קכ"ז, ס"ק י'), ועד אחד הרי אינו נאמן בדבר שבערוה. לא כן בעובדות דשלהי „נדרים", דלפי פשטות הגמרא ראה הבעל בעצמו את הכיעור ורק על פיו הוא שנודע לב"ד. לפיכך, אף שהנחשדת לא הודית מפורש, אלא שנשאלה מהבעל או מב"ד: אולי נטמאה מהנטען, והיא שתקה, מ"מ, כיון דהשכל מחייב, שראית כיעור בזה ושתיקה כזו יפעלו על הבעל לבוא בלבו האמונה, שבודאי נטמאה, ממילא, הרי יתכן, שתאסר עליו מטעם דשויא אנפשי' חתיכא דאיסורא; ולענין זה הוא דאמרינן שפיר, שבעיני הבעל דמיא שתיקתה בזה כהודאה ושהוא מאמין להודאה כזו; והיינו כעין הא דאמרינן בסוגית „קידושין" שם, דהיכא שהעד מהימן לי' כבי תרי, סובר גם רבא, שהיא אסורה עליו. כן כרי"ו הנ"ל — הרי מפורש בלשונו, דמיירי, דהרגל"ד דיחוד או ד„סתירה אדעתא דניאוף" היו עפ"י „עדים" (ולא עפ"י „עד"); ממילא, בכה"ג ניחא, דאמרינן שפיר, ששתיקתה על שאלת טומאה הויא כהודאה במקום דאיכא רגל"ד.

לרבנו, ז"ל, דמדפרט הרמב"ם הצרכת שני עדים דוקא, הרי גלה בזה דעתו, דבעד אחד לא יצויר איסורא, אפילו בהצטרף אליו גם הודאתה המפורשת, היכא שאינו מאמינה:

אולם, אחרי שהרמב"ם קאמר להדיא בהלכה זו ובהקודמת, בתאור שלילת כפיה בב"ד במקום דאיכא חיוב גירושין על הבעל,— יש לומר בפשיטות, דהצרכת שני עדים דוקא שפרט הוא רק לענין הכפיה בב"ד, דקא מיירי מינה בהאי בבא; אבל שפיר יוכל לסבור, דחיוב מיהא יוכל להיות אפילו עפ"י העדאה עד אחד, היכא שהצטרף אליה גם הודאה מפורשת מצד הנחשדת; וכדמוסיק בתשו' הגרעק"א (סי"ס פ"ח), בכתבו לענין הצע־פית הביעור שעפ"י ראית הבעל עם הודאת זנות, ד„אם כי אין לעשות מעשה לכופו, כאשר גם באומר, ברואה שזינתה, משמע מדברי הרמב"ם, דאין כופין אותו להוציא, דכללא הוא, דאין כופין אלא בעדי טומאה; מ"מ ראוי לומר להבעל, דהדין תורה, דאסורה לו"; והכי מפרש בריו"ו (שם, סוד"ה „הנטען מא"א") לענין קנוי וסתירה ושהתה כדי טומאה, דאף שאסורה לבעלה, „מ"מ אין כופין להוציא, כי אין דינו כמו עדי טומאה, אלא דינו כמו עדי מכוער וקלא דלא פסיק"; וכ"כ הגאון בעל ב"מ בתשובתו, שבאה בשו"ת הגרעק"א (סי' ק', בד"ה „נחזור לעניננו"); ועי' בפת"ש (סי' קט"ו, ס"ק ל"ז).

ומה שהוסיף רבנו, ז"ל, להביא גם מרבנו ירוחם— הנה, המעיין בריו"ו ישתומם, לכאורה, שאין זכר שם ללשון הרמב"ם. אכן נראה, דכונת רבנו, ז"ל, היא כך: דריו"ו כתב שם בתחלת ענין הנחשדת: „אמר לו עד אחד: אשתך זנתה, ושתק, אין העד נאמן; ואפילו ראה רגל"ד כדברי העד, דאין אשה נאסרת על בעלה בעד אחד אלא ע"י קנוי וסתירה או בשני עדים"; והנה, אחרי שכבר הקדים רבנו, ז"ל, הנחתו, דהאי דינא במקורו התלמודי מיירי, לפי שיטת הרמב"ן והרשב"א, בשהנחשדת שותקת בשעת העדאת העד, ושתיקתה דמיא אפילו במקום העדאה כזו להודאה מפורשת,— ממילא, הרי אותה המשמעות ממש, שהוציא רבנו, ז"ל, מלשון הרמב"ם, הרי היא כלולה להדיא גם בלשון רבנו ירוחם, דהיינו, שעד אחד אפילו בהצטרפו לשתיקתה, שהיא כהודאה מפורשת, נמי אינו כלום; דלפיכך הוא דלא יצויר איסורא, אם לא היכא דאיכא קנוי וסתירה או שני עדי טומאה דוקא.

אולם הרי כבר נתברר בזה, דשאני ושאני הודאה שע"י השתיקה בשעת העדאת עד אחד מהודאה המפורשת; וא"כ הא לא קאמר גם רבנו ירוחם דבריו אלא גבי הודאה שמתוך השתיקה בשעת העדאת עד אחד, אבל גבי הודאה מפורשת, בהצטרפותה עם העדאת עד אחד, שם יוכל לסבור רבנו ירוחם, דסגי שפיר בלא קנוי וסתירה ובלא שני עדי טומאה; וכמו דסגיא הודאה כזו לדידי', אפילו בהצטרפותה רק עם הרגל"ד שעפ"י יחוד בעלמא (כדמוכח מלשונו, שהובאה לעיל). אם לא לענין הכפיה בב"ד, דבזה ודאי יסבור גם הוא, שהיא לא תצויר בלא שני עדי טומאה, כמו שמתבאר מדבריו, שהובאו בסמוך.

הראיה הרביעית: ד„כן משמע בהדיא גם מלשון הרמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ח, ה"ח"; ר"ל, דהרמב"ם כתב שם: „אשת כהן, שאמרה לבעלה נאנסתי כו', או שבא עד אחד והעיד לו עליה, שזנתה בין באונס, בין ברצון, הרי זו אינה אסורה עליו, שמא עיניה נתנה באחר כו'". נמצא, מדקאמר הרמב"ם טעם ההיתר ד„שמא עיניה נתנה באחר" באחרונה, הרי מוכח, דקאי נמי על האופן דהעדאת עד אחד, שממילא, אין להטעם כל שייכות והמשך להאופן הזה, אם לא שנאמר, דגם הכא מיירי הרמב"ם בשהיא מודה לדברי העד, ואפ"ה"כ מותרת מאיתו הטעם,— הרי, דגם הצטרפות דעד אחד אינה פועלת כלום.

אולם נראה, דמדלא הביא הרמב"ם כלל אותו הדין, דבמקום רגל"ד מהניא הודאת טומאה, אף שיש פנים להוציאו משתי העובדות האחרונות דסוף „נדרים", כפי שהוציאוהו התוספות והרא"ש ד„יבמות", שנתבארו בפסקי מהרא"י (סי' רכ"ב),— ההכרח אפוא לומר, שהרמב"ם לא סבירא לי' האי דינא כלל, מחמת שהוא מפרש אותן העובדות כהר"ן שם, דלא איירן כלל בהודאת טומאה, אלא דקא אתו רק לאשמעינן, דלבעלי נפש יש לחוש לעצמם להוציא פרוצות כאלו מביתם, מה שנכלל אצל הרמב"ם בדין המבואר לקמן בפ"י מהל' גירושין הכ"ב. ובטעמא דמלתא יש לומר, דהרמב"ם קאי בשיטת ה„אחרים", שהביא הר"ן בפירושו למשנת סוף „נדרים", דסברי, „דמדינא ודאי אין האשה נאמנת לומר: „טמאה אני לך", להפקיע עצמה מבעלה, שהיא משועבדת לו"; אלא שלפי המשנה הראשונה היתה נאמנת רק מטעם תקנה בעלמא, ואתו רבנן בתראי ד„משנה אחרונה" והדר אוקמוה אדינא. הלכך, להנך רבוותא, דסברי, דמדינא נאמנת האשה בהודאתה, ו„משנה אחרונה" היא שבללה ממנה את הנאמנות, מצד סברת „עיניה נתנה באחר", הוא דמהניין שפיר רגל"ד לסלק סברא

סברא כזו, בכדי להעמיד האשה על חזקת נאמנותה; אבל לה„אחרים", השוללים מדינא את הנאמנות מהאשה בזה, הרי ודאי, דלא יתכן כלל וכלל לאסור אשה לבעלה רק מצד רגל"ד בעלמא לבד, אחרי שהודאתה חשובה באמת כאלו אינה לגמרי; וכמו שכתבו אליבא דידהו גם מצד סברא אחרת הפעה"מ (פ"ט מהל' אישות, הט"ו, בד"ה „עוד כתב הרב") והנוב"י (סי' ע') ; ממילא, כיון דבהאי שיטה הוא דקאי הרמב"ם, לפיכך יסבור שפיר, דגם בהצטרף להודאתה הסיוע דעד אחד, אינה נאסרת, כמו בהצטרפות דכל עניני רגל"ד, הידועים אפילו עפ"י שני עדים (עי' בתש' עין יצחק סי' ע"ב, אות ח'). וזו הוא אפוא גם שיטת רש"י שם (ל', ב', בד"ה „מהו שתאכל בתרומה"), דלפיכך הוא דלא מצא שום עלה לאסור לבעלה את הכהנת המודית בטומאה „כל כמה דלא אתו סהדי דנאנסה".

הראיה החמישית: „ומה שכתב הרא"ש סוף „גיטין", הובא בטוש"ע סס"י מ"ח להלכה, דלא מתסרי לבעלה בהודאת פיה ועד אחד המסייע לה (היינו, שאחד אמר על אחות אשתו הנשואה, שקדשה קודם לאשתו וקודם שנתקדשה לבעלה, והיא הודית בזה; דהויא כאן הודאתה מצורפת עם העדאת גיסה, שהוא היה המקדש); דאף שהוא קרוב, הרי באיסורים עד אחד נאמן אפילו קרוב".

הנה ראיה זו דחה, אמנם, גם רבנו, ז"ל, בעצמו במסקנתו ג); אולם כל דחיתו אינה אלא לפירוש ה„אחרים" שבר"ן הנ"ל, אבל לא לפי פירושו הראשון. אכן נראה להוסיף, דבאמת אינה ראיה כלל אליבא דכולי עלמא: דהאי דינא לא דמי כלל לדין הודאת טומאה במקום סיוע דעד אחד; דגבי הודאת טומאה הוה העד המסייע עד גמור, הראוי בעלם להצטרף שפיר עם עוד אחד לעדות שלמה, מדאין לעצמותו שום השתתפות בגוף העובדא; לא כן בזה, שאומר על אשת איש, שנתקדשה לו מקודם, והיא מודה לזה ; הרי אינו כלל בגדר עד, אלא שהוא בעל דבר, כמו האשה ממש, דהא כל מציאות העובדא היא רק ע"י פעולתם השותפית דוקא; ואם כן, הרי אין זה בגדר סיוע להודאת האשה. אלא שהוא עם אשה כזו הנם כשני שותפים בנדון אחד, שמוקלה מן הדעת בתכלית לומר, שאחד מהם יהיה עד המסייע למשנהו בענין הנוגע לשניהם.—

תו הוסיף בתשו' ל"ל החדש (סי' י"ד, אות ח') עוד שתי ראיות להקל, אשר את השניה דחה בעצמו והראשונה היא מהא „דהכן האומרת: „טמאה אני לך", תביא ראיה לדבריה. וסתם ראיה היא בעדים, כמ"ש המוציא מחבירו עליו הראיה, דהיינו בעדים כו'; והא"ל, דכאומרת: „טמאה אני", אפילו בעד אחד המסייעה סגי, היה לי' לאשמעינן רבותא זו במתניתין, ולא לסתום כל כך „תביא ראיה", דמשמע עדים ממש".

אולם מהא נמי לא איריא: דהרי מצינו במתניתין ד„בכורות" (י"ח, ב'): „ר' עקיבא אומר: המוציא מחבירו עליו הראיה", שהכונה היא, דעל הכהן להביא ראיה, שהולד הנשאר בחיים הוא הבכור; ובזה, כיון דמצד הספק ליכא חזקת היתר על אותו הולד, הרי נאמן גם עד אחד לאסרו מצד קדושת בכור (עי' ברמב"ם פט"ז מהל' סנהדרין, ה"ו, וברא"ש פ"ה ד„גיטין", סי' ח', חילוק א'). וכן מצינו במתניתין ד„טהרות" (פ"ד, מי"ב): „ספק בכורות („ספק, אם הוא פטר רחם". רע"ב), אחד בכורי אדם ואחד בכורי בהמה, בין טמאה, בין טהורה (פטור מנתינה לכהן), שהמוציא מחבירו עליו הראיה". והנה, כיון דקיי"ל ב„קידושין" (ע"ד, א'), דהחיה והאם נאמנות על הבכור; אם כן, בהיותנו מסופקים לענין פדיון ולד, והכהן מביא עדים או מעשה בית-דין, איך שבפניהם אמרה החיה לאלתר או האם בתוך ז' ללידתה, שהוא פטר רחם, הרי פשיטא, דעפ"י

ג) מסגנון הענין בכללותו שם וכן ממה שמחית רבנו, ז"ל, בהדא מחיתא עם הדין דס"ם מ"ח (דהיינו „העובדא דרית שברא"ש כוף גיטין"), מוכח, דקא חשיב גם טענת יהודית דביתהו דר' חייא („קידושין י"ב, ב') להודאה גמורה, הבאה מצד הידיעה העצמית, כהך דס"ם מ"ח;— אולם, לקושר השגתי, בלתי מובן כלל, דהרי פשטות הגמרא מוכיחה ברור, שלא היתה גבי יהודית שום הודאה, אלא שספרה ענין הקדושין, שקבל בה אביה בקטנותה, מה שבעצמה לא היתה יודעת כלל וכלל, אלא שרק שמעה מפי אמה; וכדפשיטא להב"י והב"ש בסוס"י מ"ו.

אמנם, בתוס' רי"ד ובריטב"א (שם) משמע בזה, לכאורה, כרבנו, ז"ל; אבל כבר מתבאר מדברי הפעה"מ (שם, בד"ה „ואולם מדברי"), דיסוד דבריהם הוא רק על זה שיהודית האמינה לאמה, אף שלא ידעה בעצמה, דבזה יש לדון: אי שייכה סברת „שויא נפשה חתיכה דאיסורא" (עי' פנ"י שם, בד"ה „א"ל לאו"); אבל אותה ההודאה הגמורה על ידיעה, שעל פיה אפשר לחשוב דבריה לאמת בעלם (וכמו שהובא לעיל בשם הגרעק"א והב"מ),— זו לית מאן דכר שמה בהאי עובדא, וכמו שהסביר יפה בס' שערי תורה (כלל ה', פרט י').
ואולי יש לדחוק ולפרש גם כוונת רבנו, ז"ל, כפי הפירוש הנזכר, שפירש הפעה"מ בתוספות רי"ד ובריטב"א,

דעפ"י ראיה כזו מתחייב האב בפדיון, אף שכל הראיה בנויה בעיקרה רק על העדאת אחת מאותן הנשים ד); וכן לענין בכור בהמה טהורה, הרי נאמן עד אחד גבי', כבכל האיסורין. אלמא, דאפילו על העדאות כאלה נופלת שפיר לשון „ראיה".

המורם מכל זה, דבנדון סיוע עד אחד להודאה מפורסמת בזנות לא זזה ההלכה ממקומה, דשפיר נאמנת האשה בכה"ג, משום, דגם סיוע דהעדאת עד אחד חשבינן בגדר רגלים=לדבר, שהודאתה אמת. ותיכות הטעם הסביר היטב בתשו' רעק"א (סי' פ"ח ול"ט), דהיא מחמת שבמקום עד המסייע לא היתה מעיקרא בכלל תקנת חז"ל שלילת נאמנותה, בשבת החשד דנתינת עיניה באחר, „כיון דלאו בכל פעם יזדמן כן, שיהיה עד אחד"; וסברא זו הוטבה מאד בעיני הגאון בעל ב"מ (שם סי' ק', בד"ה „ומ"ש מר בדין בתר"). וכן היא מבלבלת ממה שכתב המהרא"י (שם): „ומאן לימא לן (כלומר, כיון דמפי התקנה לא שמענו כואת מפורש), דאפילו כהאי גוונא (דהיינו היכא שמצטרף להודאתה גם הסיוע דעד אחד) נהכי טעמא דנתנה עיניה באחר". וזו היא גם כונת אדמו"ר הזקן, ז"ל, בכתבו במסקנת תשובתו הנ"ל: „והלכך אפשר לומר, דגם במשנה אחרונה לא התירו אלא באומרת היא לבדה, ולא בדאיכא עד המסייע לה" (עי' בתשו' נ"ל החדש סי' י"ד, סוף אות ד').

וכיון דזכינן להא, נמשך ממילא, דה"ה גם בהצטרף להודאת זנות עד אחד בכיעור; דכיון דשמעינן מהנך רבוותא, שבהצטרף דברי העד להודאת האשה, יש להם חשיבות, אף בהיותו רק אחד בהעדאתו, הו לא שני לן בין עד טומאה לעד כיעור, אחרי שכבר נקבעה ההלכה, דכיעור מלד עלמו חשוב „רגל"ד". וכן תשתרע שפיר גם על העדאה כזו הסברא, דמעיקרא לא תקנו רז"ל לחשוד גבי האי הצטרפות, שמא נתנה האשה עיניה באחר; כיון דלאו בכל פעם יזדמן כך, שיהיה עד כיעור; דאם תשדוה, שנתתה עיניה באחר, תתנכל לבדות שקר על עצמה, הרי ודאי, דלא הפליגו לחשדה, שתעשה גם מעשה האיסור דכיעור, מה שהוא נגד חזקת כשרותה (עי' בב"ש סי' ד', ס"ק י"ח); וכמו שהש"ג בזה בתשובת נ"ל הנז' (סו"ס ק"מ) על תש' מיימוני (ה' אישות, סי' ח').

כן, לפי מה שהעלה בתש' שואל ומשיב (מהדורא תליתאה, ח"ב, סי' מ"ז), דטעם תועלת ההצטרפות של סיוע דעד אחד להודאת טומאה הוא משום דסברת „עיניה נתנה באחר" לא נאמרה אלא במקום שיש להאשה חזקת כשרות; וכיון דמשום העדאת העד בטומאה, איתרעא חזקת כשרותה, תו פרחה ממנה תורת אותה הסברא,— אם כן הוא הדין והוא הטעם גם להצטרפית דעד אחד בכיעור, דהרי ע"י איסור הכיעור איתרעא נמי חזקת כשרותה.

ונראה ראיה לזה מהא דהתוס' ב„יבמות" (כ"ד, ב', בד"ה „אמר רבי") והרא"ש שם וסיעתם סברי, דהנהו עובדי דשלהי „נדרים" („ההוא גברא, דהוה מהרזיק" ו„ההוא נואף") איירין בשהודו הנשים בטומאה, ולולא שהיו שם גם הוכחות להיתר, דהיינו: „אם איתא דעביד איסורא, אר"כ הוה מירכס" ו„ניחא לי', דליכול ולימות", היו בכהאי גוונא אסורות, מחמת היחוד המכוער, השולל סברת „עיניה נתנה באחר"; שהטעם מובן ממילא, דהוא מלד דהויין כאן רגל"ד לאיסורא, כמבואר בפסקי מהרא"י (שם) ובקר"נ (שם, אות ל"ח); והתוס' ב„כתובות" (ס"ג, ב', בד"ה „אבל") מוסיפים להחמיר (לפי מה שפירשום המהרא"י והרמ"א בתשובותיו סי' י"ב, והב"ש סי' קט"ו, ס"ק כ"ג, והגר"א אות כ"ה, והבית מאיר, שם), דגבי אותן העובדות, אלו באמת הודו הנשים בזנות היו נאמנות מלד הרגל"ד דאיסורא, אפילו במקום התנגדות של ההוכחות להיתרא; ורק משום דגבייהו לא היתה בוס הודאה, לפיכך הוא דהתיר רבא. והנה, פשטות הגמרא שם ברורה, שכיעור העובדות לא ראה הים, זולתי הבעל, דממילא רק מפיו הוא שנודע לב"ד (וכמו שפירשו בפשיטות הב"ח בתשובותיו סי' ל"ח והנ"ל הנז' סי' ק"מ), — אעפ"כ הרי חשבינן הודעת=כיעור כזו לרגל"ד אליבא דכל הנך עמודי ההוראה: ממילא, שמעינן מהא שפיר, דה"ה להודעה כזו, הבאה ע"י עד אחד בעלמא, וכדפשיטא להב"ח (שם ובתשובה שאחריה), „דעד אחד עדיף טפי מראיית הבעל".

ואף לפי מה שכתב הגרעק"א (שם, בד"ה „האומנם"), מבלי שהביא דברי הב"ח הללו,

דראית

ד) דודאי לא יתכן לומר, דכל נאמנותן היא רק לענין בכור לאב, דמיירינן מיני' שם, ולא לענין בכור לאם, דזיל בתר טעמא, שכפי המבואר בפוסקים הו"ל מלד ד„על הרוב אי אפשר בענין אחר" (עי' ט"ז. אה"ע סי' ד', ס"ק כ', ובתש' זכרון יוסף, היו"ד סי' י"ט); וכן מוכח להדיא מהלשון הכוללת של הברייתא, שהגמרא מביא שם בדף הקודם: „חיה נאמנת לומר: זה יצא ראשון, וזה אחריו"; והכי מפורש במדרש רבה (פ' „ויגש", פ"ה, י"ג), בהביאו אסמכתא לדין זה מהפסוק המדבר מענין ולד, שהוא רק בכור לאמו בלבד.

דראיית הבעל את הכיעור עדיפא, מטעם ד„בכ"מ קי"ל, דראיית הבע"ד כמאה עדים דמי"‚— אכתי עומדת מיהא הראיה בתקפה היכא שהעד נאמן להבעל כשנים; דהרי איהו הוא שכתב שם (בד"ה „ויש ליתן תבלין"), דבמקום שישנה להעד נאמנות כזו בעיני הבעל, הרי זה כאלו ראה הבעל בעיניו ממש; וכ"כ הבית משה (סי' י"א, סק"ב אות י"); דבכה"ג הרי שמעינן שפיר מאותן העובדות, לפי פירוש התוס' והרא"ש וסיעתם, דכוותייהו נקטינן, דהנחשדת נאמנת בהודאת טומאה.

אמנם, בנוגע לעצמות דעת הגרעק"א, משמע שם (בד"ה „מה שאמר הנטען"), שהיא נוטה, דאפילו היכא שלא שמענו מהבעל, שעד הכיעור נאמן עליו כשנים, אפי"כ, בהצטרפו להודאת זנות, אלים הוא כעד טומאה.

ואף שהב"ש (סי' קט"ו, ס"ק כ"ה) הביא בשם תש' מהרמ"ל (סי' פ'), דעד אחד בכיעור לא מהני, אפילו בשהוא נאמן בעיני הבעל כשנים‚— הנה, המהרמ"ל מיירי שם להדיא רק בדליכא שום הודאת זנות מצד הנחשדת; אבל לדין הצטרפות הודאה כזו אין שם רמז רמיזה; באופן שמאד יפלא: איזו שייכות מלא הב"ש בדברי המהרמ"ל להך הלכתא דקא עסקינן בה כאן?!

העומד אפוא לנגדנו הוא רק מה שהרמ"א (ריש סי' י"א) פסק, ד„עד אחד בדבר מכוער לאו כלום הוא"‚— אך משום הא נמי לא איריא. דהנה, הא פשיטא, דהריעותא דהודאת האשה בטומאה היא אלימתא טובא מהריעותא דקלא דלא פסיק; דהרי הר"י בתוס' ד„יבמות" (שם) סובר להדיא, שמצד הריעותא דקלא דלא פסיק אין הנחשדת נאסרת, אפילו גבי הצטרפות עם עדי כיעור (עי' בריש תשובת מהרמ"ל הנ"ל); ואלו מצד הריעותא דהודאת טומאה, הרי הוא סובר שם, דבהצטרפות הרגל"ד, שעפ"י כיעור העובדות דסוף „נדרים", היו הנחשדות נאסרות, אלמלא באה שם ההתנגדות של ההוכחות להיתרא. וכיון שכן, יש לומר, דרק גבי הריעותא דמיירי כאן מינה הוא דשלל הרמ"א את תועלת ההצטרפות דעד כיעור, אבל לא גבי הריעותא הגדולה דהודאת האשה בזנות. וכבר מתבאר חילוק זה מתשובת מוהר"מ, שבשו"ת מיימוני (הלכות אישות, סי' כ"ה), שמשם הוא שהעתיק הרמ"א דינו הנז' — דבריש‚ דאיירי מכיעור לבדו (דלמוהר"מ יש גם בזה לבד בכדי לאסרה על בעלה), הוא דלא מהני עד אחד כלל; אבל בסיפא, דאיירי מהריעותא היותר גדולה, דהיינו הלידה ליב"ח, מהני שפיר עד אחד, בהיותו נאמן להבעל כשנים. וכמו שנתפרשה התשובה הנ"ל בכנה"ג („טור", סי' קט"ו, אות כ"ב) בשם הר"ם אלבילדה, ז"ל, ובהג' הגרעק"א (שם, בד"ה „גם אם נידון"), ובס' בית משה (שם).

הגם שמוהר"מ הצריך בתשובתו הנזכרת נאמנות כשנים דוקא‚— מ"מ י"ל, שיודה שפיר, דגבי כיעור המצטרף להודאת זנות לא בעינן כזאת; דטובא איכא בין הנדונים: גבי לידה ליב"ח, שמדינא מותרת האשה, מטעם סברת „אשתהי", המיוסדת על חזקת הכשרות שיש לה, ואנן באים לאסרה, מצד העדאת עד אחד על כיעור‚— ודאי, דבעינן, שיהיה נאמן בעיני הבעל כשנים דוקא, כיון ש„אין דבר שבערוה פחות משנים"; אבל גבי הודאת פיה בזנות, לפי מה דקי"ל כהפירוש הראשון שבר"ן (במתנית סוף „נדרים"), דמדינא אסורה (דלפיכך הוא דנקטינן, דמהניין בזה רגל"ד; מחמת דבמקום רגל"ד הדר מחזיקינן הודאתה לאמות בבירור; כמו שנתבאר לעיל), ורק דתקנת רבנן בתראי היא שללה מהאשה את נאמנותה; מטעם החשד דנתינת עיניה באחר, שפיר מוקמינן לה אדינא, אפילו מצד עילה כל-דהיא, כערך הכיעור שעפ"י העדאת עד אחד, אחרי שתחלת תקנת רז"ל לא היתה מעולם באופן כזה. ואם כן, כיון דלאו מצד ערך עצם העדאת עד אחד אנו דנין בזה, אלא שדנין מצד דגבי מציאות כזו לא שללו רז"ל מעולם את נאמנותה‚— ממילא, לא יתכן בכה"ג להצריך להעד נאמנות כשנים דוקא, כיון שלא על סמך נאמנותו כלל אנו עושים מעשה, אלא על סמך הודאת האשה בעצמה, כדין המשנה הראשונה.

נתברר אפוא, דבנד"ד, שיש כאן גם עד כיעור, שפיר תחשב העדאתו לרגל"ד, האוסרות בהצטרפותן עם הודאת הנחשדת. ובפרט, שנוסף לזה, אמר הבעל מפורש, שהעד הזה נאמן עליו כשנים (עי' פת"ש סי' קט"ו, ס"ק מ"ב).

ב) **מצד** שיש כאן רגל"ד עפ"י הבעל, שמצא את הנטען בביתו בחשכה ליל, והדלת היתה סגורה מבפנים; ובבואו, נחפז הנטען לצאת משם, אחרי ההתגללות; וכעת אומרת, שטימאה גם או. דהנה, כיון ששני הילדים, שהיו בבית, להיותם קטנים מאד (בן שתים ובן שלש), אינם מבטלים דררא דסתירה, ועם זה היתה הדלת סגורה מבפנים, ונר לא היה דולק, הרי זה בודאי בכלל „סתירה אדעתא דניאוף"‚— אם כן היינו הך עובדא דסוף „נדרים": „ההוא גברא, דהוה מהרזיק בביתא הוא ואתתא. על אתא מריה דביתא, פרטיה גואפ להולא ועריק".

ואין לחלק, דשאני התם, דמדקראו הגמרא „נואף", משמע, שהיה מוחזק בכך, ולפיכך חשוב בזה הכיעור ליותר גדול מבנד״ד, — דחילוק כזה לא יתכן: חדא, אפילו נניח כך, הנה לעומת הצטרפות כזו, איכא כאן הצטרפות דעוד כיעור, מה שהיה בתחלת הלילה ונר לא היה דולק, נגד סדר העולם; אבל התם, מדסתם הגמרא, משמע, שהעובדא היתה ביום; ועוד, מדמתחיל הגמרא את הספור בלשון „ההוא גברא", ולא — „ההוא נואף", כבעובדא השניה, דגבי דידה הוא דדייקי הלי תיבה התוס' ב„כתובות" (י״ג, א', בד״ה „מעלה"), מוכח, דמקודם לא היה מוחזק כלל בנואף, אלא שבאמצע הספור נקרא כך על שם מאורע זו גופא. והיינו, שהרי״ף השמיט כאן לגמרי תיבת „נואף" (ועי' בשו״ת הגרעק״א סי' ק', בד״ה „מה דהעלה").

מעתה, אף דבנד״ד איכא נמי הטעם להיתר ד„אם איתא, דעבד איסורא, ארכוסי הוה מירכס", דלפיכך הוא דמותרת הנחשדת, להתוס' והרא״ש ד„יבמות" הנ״ל, אף בהידאת טומאה, — מ״מ הרי הב״ש (סי' קט״ו, ס״ק כ״ג) הכריע כהתוס' ד„כתובות", דהוכחה להיתר אינה מללת במקום רגל״ד לאיסורא; ורבא לא התירה באותה העובדא, אלא משום דהתם לא הודית כלל בטומאה. ואף דבתש' נוב״י (סי' ע') נוטה להורות כהת״מ, המחולק בזה עם הב״ש, — מ״מ ודאי יודה גם הנוב״י, דבמקום שיש עוד טעמים לאיסור, יש לצרף מיהא לסניף גם דעת הב״ש; וכמו שכתב בתש' נ״ל הקדוש (סי' פ״ב, בד״ה „ומכל שכן"), „דבכהאי גוונא מלינן טובא, דעבדינן סניף לפסק הלכה, אפילו ממה דלא קאי אליבא דמסקנא", יעו״ש.

ג) **מצד** שיש כאן רגל״ד עפ״י עלם תכונת הודאת הנחשדת: ראשית, מה שמתחלה הכחישה את הכל בפני הב״ד, מבלי שהועילו כל השתדלויותיו, ורק אחרי איזה ימים באה מעצמה לפני הב״ד והודה בדרך חרטה ובקשת תשובה, — הודאה כזו מרחקת החשד דעיניה נתנה באחר, דהרי חזינן כמה קשין לה הגירושין, עד שהעיזה פניה להכחיש כל עניני הכיעור ולעצור כח לעמוד בהכחשתה נגד כל התחכמות הב״ד; ממילא, יש לומר, דבאופן כזה לא היתה תקנה מעולם, דעד כאן לא שנוגעו ב„משנה אחרונה", אלא היכא ש„אומרת: טמאה אני לך", דהיינו, ש„אומרת" מעצמה, דאמירה כזו, היוצאת מגדר הרגילות, גוררת אחריה החשד, שמשקרת; אבל לא היכא שהב״ד השתדלו להוציא הודאה מפיה, והיא התעלמה מהתלה להכחיש, ורק בסוף כל סוף הודיה; ובפרט — היכא שגם יצאה מהב״ד במצב התאפקות, ורק אחרי הפסק איזה ימים עבר עליה רוח חרטה; וכבר מבוארת סברא זו בתש' גאוני בתראי (סי' כ״ו, בד״ה „ונראה להביא ראיה ברורה"); — השנית, מה שאמרה ממגיאות שומא על בטן הנטען במלום מקומה; אף שבאמת אין הענין מגלד עצמו ראיה עדיין על הזנות או על ההתקרבות המכוערת, כיון שיכול להיות, שיודעת כואת עפ״י איזו הזדמנות לדדייא בעלמא, — מ״מ, כיון שבנד״ד לא היתה צריכה כלל וכלל לחזק דבריה, בכדי להטות לב הב״ד להאמין לה, אחרי שמעה כל העדאות הכיעור ואחרי רואה, כי הב״ד מהאמן להליל מפיה רק הודאה גרידא, בלי כל הוכחות וראיות; אם כן על כרחך, דמה שהוסיפה בהלעת הודאתה, הוא מלד דאמתת הענין היה כך, שידיעתה זו באה באמת ע״י קירוב־הבשר של הרגל עברה; — השלישית, דאם באמת הויא הודאתה גם בנד״ד רק המסובב מנתינת עיניה באחר, למה היה לה לספר, שזה שנה, שהיא מזנה עם הנטען ושטימאה הרבה פעמים בביתה וחוץ לביתה? הלא היה די לתכליתה רק ההודאה, שזנתה פעם אחת! אלא ודאי, דהלעה כזו היא תולדת שפיכת שיחה וקריעה סגור לבה ההומה והכותב על פשעה הגדול. וסברא זו מבוארת בתש' הב״ח (סי' ל״ח) ובתש' שיבת ליון (ריש סי' ע״ד).

ואף דבנוגע להסברא הראשונה הנ״ל מבואר בכתבי מהרא״י (שם), דאפילו בשכחשה מהתלה ואח״כ הודית, שייך נמי החשד דעיניה נתנה באחר, מטעם „דבתחלה לא היה בדעתה לומר שקר ולקבל בושת ופגם בשביל אחר שנתנה בו עיניה, אח״כ מכבשה ילרה לתת עין באחר ואמרה: „טמאה אני", אעפ״י שאינה טמאה. ותו, דמוכח בתשובה במיימוני כו', דחיישינן, שתערים והעשה דברים משונים כו'; ואם כן נדון דידן נמי נינוא הכי",— הנה, בתש' גאוני בתראי (שם) הזכיר דברי המהרא״י וגותר ליישבם בדוחק, והב״ח בתשובתו הנ״ל חלק עליהם להדיא; אכן בנד״ד, דאיכא הצטרפות דעוד הוכחות, יש לומר, שיודה גם המהרא״י; דאם איתא, שעשתה את כל הכחשתה ואת ההודאה שאחריה בשביל הערמה, לאיזה לורך היה לה להוסיף ידיעת הסימן וענין השתרשותה בחטא? מה שהוא למותר לגמרי, בשעה שהשתדלות הב״ד להליל הודאה מפיה מראה בעליל, שהחשד נקבע בלבם, ושהעיקר

תלוי רק בהמלטה מלת „הן" מפיה, כי אותה הם מבקשים!

אמנם, הצ"צ הקדוש (שם; שהביאו גם אדמו"ר הזקן, ז"ל, בתשובתו הנ"ל) והנוב"י (מהד"ת, סי' י"ב) שדו נרגא בכללות הענין, דלדידהו לא קא מהניין רגל"ד, אלא בבואן מצד אחר, חוץ לאמירתה, אבל היכא שכל עיקרן אינו אלא מצד „שדבריה מראים, שהיא אומרת אמת, אין זה מועיל, דערומי מערמה". אולם נראה, דעד כאן לא קיימי האי כללא, אלא בכעין הנדונים דידהו, דשייכא גבייהו סברת „ערומי מערמה", שדקדקו לפרוט אותה ולתלות בה, אבל היכא שתכונת ההודאה מצד עצמה מעידה על אמתתה, ואין שם מקום לחשש הערמה, כתכונת ההודאה דנד"ד, מודי נמי אינהו, דשפיר נכנסת תכונה כזו בגדר רגל"ד; וכמו שמתבאר להדיא מהנוב"י גופי' בתשובה זו משני פירושיו בירושלמי דסוף „נדרים".

והנה, מתורהו של הנוב"י (שם) בפירושו השני בירושלמי למדנו, דהא דקאמר בירושלמי בחילוק דשתי העובדות: „תמן באת לוסר עצמה, והתירה (ר' חנניה, אפילו לתרומה); ברם הכא באת להתיר עצמה, והסרה (ר' יצחק בר טבליי, אפילו לבעלה)", היינו, דהיכא שטענת האשה מוכיחה, שבדעתה לאסור עצמה על בעלה, אז הוא דיש מקום לחששת נתינת עיניה באחר; אבל לא — היכא שטענתה מוכיחה, שרוצה להתיר עצמה לבעלה, דהרי בכה"ג אנן סהדי, שלא נתנה עיניה באחר. והכי פירשו גם הבני אהובה (שהביא אדמו"ר ז"ל בצ"צ החדש סי' מ', אות ה') והגהת ציון וירושלים; וכן משמע מהגהת אדמו"ר הזקן, ז"ל, בתשובתו הנ"ל, בד"ה „ואדרבה". וזהו באמת הפירוש היותר מרווח והיותר מתקבל בסוגית הירושלמי, תחת שפירושי הקה"ע והפנ"מ הנם דחוקים שם בתכלית. נמצא, דלכל אלה הגאונים איתמר בהדיא בירושלמי, דהיכא שתכונת ההודאה מצד עצמה מעידה על אמתתה, נאמנת האשה, במקום דליכא שייכות לחשש הערמה; וכמו שמסיק בס' בני אהובה: „ועוד למדנו: כשאנו רואים האשה אומרת דברים במסל"ת, דברים, שלפי דעתה מתרת עצמה לבעלה, ומהדין באמת אסורה, נאמנת אף למשנה אחרונה".

תו נראה, דהכי סבירא לי' נמי לבעל הגהה מרדכי (ספ"ב ד„יבמות"), בכתבו: „עוד כתב (הסמ"ג במצות „לקדש"): גרסינן בירושלמי: האומרת: „טמאה אני לך", אם נתנה אמתלא, נאמנת, ואם לא נתנה אמתלא, אינה נאמנת; אמר ר' אילא: אם היה חבר, יחוש כו'". והנה, במקורו בסמ"ג נאמרו הדברים בסגנון כזה: „גרסינן בירושלמי דסוף „נדרים" עלה דהיא דהאומרת לבעלה: „טמאה אני", כלומר, שזיניתי תחתך, תביא ראייה לדבריה, שמא נתנה עיניה באחר; אמר ר' אילא: מסתברא, אם היה חבר, יוציא כו'". ברור אפוא מזה, דבעל הגהת מרדכי לא העתיק מהסמ"ג דין אחר לגמרי, שאין לו רמז לא בסמ"ג ולא בירושלמי; אלא שתחת לשון המשנה, שהביא הסמ"ג, הביא הוא ביאורה; משום דפשיטא לי', דמה דקאמרה המשנה: „תביא ראיה לדבריה", לא כוונה בזה על הבאת עדים דוקא, דאם כן הוה עדיף לה למימר כפשוטו: „האומרת טמאה אני לך, אינה נאמנת בלא עדים"; אלא דכונת „תביא ראיה לדבריה" היינו, שהאשה תתן אמתלא נכונה, המוכיחה היטב על אמתת הודאתה. ובזה מסולק מעל ההגהת מרדכי מה שהעירו עליה הגר"א, ז"ל (סי' קט"ו, אות כ"ט), ואדמו"ר, ז"ל, בצ"צ החדש (סו"ס ק"מ), שדבריה אינם נמצאים בסמ"ג ובירושלמי שלנו, — דבאמת מפורשים הדברים באותם שני המקורים, לפי ביאור הגמ"ר במתניתין; ואין כאן אלא שינוי הסגנון במה שהובא הביאור תחת גוף המשנה;

נמצינו למידין מבעל ההגהת מרדכי, דאף אם הרגל"ד הנן רק מצד תכונת הודאתה גרידא, נמי מהניין שפיר. וכן פירשוהו וסתמו כוותי' להלכה הד"מ (קט"ו, י"א) והבית מאיר (שם, ס"ו, בד"ה „אבל"); וכן פסקו בתש' חו"י (סי' ע"ב) ובתש' חת"ס (אה"ע, ח"ב, סי' ל"ה), יעו"ש.

הרי לפנינו חיל כבד מגדולי הפוסקים, המכריע הכף לאיסור גם על פי ההוכחה הבאה רק מצד איכות עצמות ההודאה.

ד) **מצד** שיצא מקודם קלא גמור דלא פסיק על הנחשדת, שהיא מזנה עם הנטען, וליכא אויבים דאפקו לקלא, — דבכה"ג הרי הכריע השעה"מ (פט"ו מהל' אישות, ה"ט, בד"ה „וראיתי"), דנאמנת שפיר בהודאתה, בכתבו: „ועיין במוהר"ש די בוטון, ז"ל, סי' מ"ג, משם מהר"ם ולייסיר, ז"ל, דהא דאמרינן „טמאה אני לך" אינה נאמנת, משום חשש עיניה נתנה באחר, היינו דוקא היכא דליכא רינון וקול; אבל היכא דאיכא קלא, אע"ג דלא אוחזק בב"ד, נאמנת. ומוהר"ש די בוטון, ז"ל, חלק עליו, יעו"ש. ולא ידעתי, איך איסתמיט מיני' דברי הרב ד"מ הללו, שיחס סברא זו לדעת הרא"ש ופסקו מור"ם בש"ע סס"י מ"ו, יע"ש!". והכי פסק בתש' שואל ומשיב (שם); וכן משמע בתש' שיבת ציון (שם), מהא שכתב: „ובפרט, שיש לצרף הקול, שיצא עליה שזינתה: מזה נראה, שהודאתה היתה באמת, ולא משום שעיניה נתנה באחר".

ה) **זולת** כל אלה, הנה, כיון שהבעל אמר בפני ב"ד, שמאמינה בלב שלם, הרי מהאי טעמא לחודי' הוא חייב בפשיטות לגרשה,

כדנקטינן

כדנקטינן בשו"ע (קט"ו, ו'); וכמו שהעלה בתש' נובי"ת (סי' י"ב), דהיכא שלא חזרה בה מהודאתה, שוות כל הדעות המחולקות, שהביאן הרמ"א (סי' קע"ח, ט'), דאין בזה מקום לחרגמ"ה. וכן פסק בתש' עין יצחק (סי' ע"ב); — יתר על זה נד"ד, שלפי הסתעפות הענינים, נוטה בעלה לב כל אדם להאמין לה בכהאי גוונא; וכמש"פ האת"ם (שם). ועי' בתשו' רעק"א (סי' פ"ח) ובתשו' מוהרי"א הלוי (ח"ב, סי' ע"ה).

* *

תבנא לדינא, דבנד"ד, שכל אותם הטעמים הצטרפו יחד, נראה בפשיטות, שהנחשדת אסורה לבעלה.

סימן לה.

ע"ד אשה, שהרופאים החליטו, שחלבה ארסי, להיות ששלשת ילדיה הראשונים, שהיתה מיניקתם בעצמה, מתו כולם במיתה אחת בתוך שנת הולדם, אחרי היותם כחושים מאד ומתנוונים והולכים. לסבה זו, נמנעה מלהניק את שלשת הילדים, שילדה אח"כ, רק היתה נותנת אותם למיניקות; ואלה הנם בריאים ושלמים, ת"ל. והנה, בהיותה מעוברת עם ילדה השביעי, נתאלמנה, ואחרי לידתה, נתנה תיכף גם את היתום הזה למינקת, כדרכה.

כעת, אחרי המשה הדשים להתאלמנותה, הקרה ה' לפניה שידוך, הטוב לפניה בכל הפרטים; ובכן, בהיות שהיא רכה בשנים, ושנשארה בלי משען להם, ושהמשדך איננו מתרצה בשום אופן להמתין, — תתחנן אפוא על נפשה, להתיר נשואיה בתוך כ"ד חדש ללידתה.

הנה, בכעין נד"ד הכריע כבר החכם צבי בתשובותיו (סי' ס"ד, ס"ה, ס"ו) להקל, על יסוד ההוראה, שנתפשטה עפ"י דעת הרא"ש ב"כתובות" (פ"ה, סי' כ'), המתרת את המוחזקת בלימוק-דדים, שכפי המשמעות, מיירי אפילו היכא שהלידה והנתינה למינקת היו לאחר ההתאלמנות. אולם, אחרי שהחכ"צ קיצר בדבריו, ונוסף לזה, מפקפק עליו הגאון מוהרא"ם מרגליות, ז"ל, בתשובותיו (ח"ג, סי' ד'), מהראוי אפוא לברר דעות הראשונים, ז"ל, בכדי שתתלבן ההלכה העמומה הזאת. **והנה**, מראש נורים נשקפות בזה שלש שיטות שונות:

א) **שיטת** השאילתות (סי' י"ג), שהעתיק הסוגיא ד"כתובות" (ד"ס, ע"ב) בסגנון כזה:

"ברם צריך: היכא דנתנה בנה למניקה, אי נמי קדמה וגמלתיה, אי נמי מת בתוך כ"ד חדש, מאי? מי גזרינן הני אטו הני, אי לא? ת"ש, דתנו רבנן: נתנה בנה למניקה, או גמלתהו או מת, מותרת ליגשא מיד. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע סברי למיעבד עובדא כי הא מתניתא; אמרה להו ההיא סבתא: בדידי הוה עובדא; ואסר לי רב נחמן. איני: והא רב נחמן שרא לה לילתא! שאני דבי ריש גלותא, כיון דיהבי בניהו למניקתא, לא הדרי בהו לאונקי. אמר להו רב פפי: ואתון לא תיסברוה מהא דתניא: הרי שהיתה רדופה לילך לבית אביה, או כו', והמפלת לאחר מיתת בעלה, ועקרה, וזקנה, ואילונית, וקטנה, ושאינה ראויה לילד — כולן צריכות להמתין שלשה חדשים. דברי ר' מאיר. ר' יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד. אלמא גזר ר"מ הני אטו הני; ואמר רב נחמן אמר שמואל: הלכה כר"מ בגזרותיו. אמרו ליה: לאו אדעתין. והלכתא: מת, מותרת; גמלתהו, אסורה".

הנה, מסגנון זה משמע, דרב פפי סובר, דנדון מינקת דומה בתכלית להבחנה, לענין, שגם גבי מינקת נגזור "הני אטו הני", דהיינו אשה בעלת ולד בתוך כ"ד חדש ואינה בגדר מינקת כלל אטו המינקת. ממילא, מוכרח, דרב פפי חולק על מה שהתיר רב נחמן לדבי ריש גלותא, דכיון שבאנו לידי מדת הגזרות הרחוקות, כדוגמתה גבי הבחנה, תו לא יתכן להוציא מהכלל נשים פרטיות, תהיינה מי שתהיינה. אכן רב נחמן, אף שהוא גופי' סובר, ד"הלכה כר"מ בגזירותיו", מ"מ יסבור שפיר, דשאני מינקת, דלא שמעינן בהדיא לר' מאיר, דגזיר נמי גבה א). הלכך מורינן כהך ברייתא

א) והא דקאמר ר' מאיר בסוגיתנו, דגם אירוסין אסורין גבי מינקת הברו, לא סגי בזה לרב נחמן אותו הטעם, שפירש רש"י גבי הבחנה ("עירובין" מ"ז, א', בד"ה "ולא יתארסו"), דהוא מטום דגזרינן אירוסין אטו נשואין; וכמו דלא סגי בי' נמי לרב פפי. דלולא זאת, הרי במקום קושיתו על רב פפא ור"ה בדריי, שהביא ממרהק, מדין הבחנה, הא עפי הוה עדיף לי' להקשות ממינקת גופא, דמפורש גזר בה ר"מ אירוסין אטו נשואין, — אלא ודאי, דאיסור אירוסי מינקת הוא לאו מטעם גזרה כלל, רק שהוא איסור מצד עצמו, כמו נשואין; וכמו שכתב הב"ח (רי"ב סי' י"ג): "דכיון דליכא אלא איסורא למבעל קודם שנכנסה לחופה, אם כן שפיר איכא למיגזר בראשון, דילמא תתייחד עמה ודילמא בעל, וכן בבני"; והיינו כסברת ר' יהודה במתניתין ד"יבמות" (מ"ח, א') לענין ההבחנה

דגבי

בברייתא מפורשת, השוללת ממנה כל תכונת הגזרות ד„הני אטו הני".

והנה, אם נפרש, דרב פפא ורב הונא בדר"י הודו לרב פפי בתשובתם: „לאו אדעתין", דממילא קא הדרא הכרעת ההלכה דהמסקנא על מה שהעלה רב פפי מהברייתא דהבחנה; אם כן, הרי יפלא מאד: מנא לי' להגמרא לפסוק, ד„מת, מותרת"? הא כיון דרב פפי ורב פפא ורב הונא בדר"י כולהו פליגי על רב נחמן, ממילא, אחרי שהם בתראי (להיותם כולם תלמידי רבא, שהוא תלמידו דרב נחמן ב)), הרי ראויה ההלכה להקבע כמותם דוקא, דלדידהו ודאי, דיש לגזור אטו לא מת, כהא דגזרינן גבי הבחנה הפילה אטו לא הפילה, אף דשם שייכה נמי הסברא, דקברו של הנפל מוכיח עליו ג)), כמו שהיא שייכה גבי מת היונק, שזהו טעם היתרו, לפי המבואר בריטב"א, שהביא השמ"ק, ובריב"ש (סי' תס"ג)! ואפילו ישנה איזו מניאות של סברא להוציא מת מדרכא דגזירה, איך לא השמיטנו הגמרא סברא מופלגת כזו, וקא פסיק ותני מלתא בלא טעמא כלל, אף שבהמשך פירכת רב פפא לא שמענו שום רמיזה לחלק הפסק ההנקה, שמצד מיתת היונק, מההפסק, שמצד סבה אחרת? ואדרבה, לפי הַקְבָּלַת הברייתא דהבחנה לעומת הברייתא דמינקת, משמע, דלפי הראשונה אסורים כל אופני ההיתר של האחרונה, אם כן היתכן, כי, בעוד שלא נתעוררה שום שאלה כלל בנדון הוצאת מיתת היונק מכלל הגזרה, תבוא פתאום ההכרעה בזה בסגנון סתמי, הפוסק בסכינא חריפא?!

לכן נראה, דהגאון בעל השאילתות, בפשטו שאלתו מהברייתא דמינקת, השוללת כל דרכא דגזרה מדין מינקת חברו, סובר, דכך קאים הגמרא גם במסקנתו; והא שנמנעו רב פפא ורב הונא בריה דר"י מלהקל כוותה, מחמת אימרת רב נחמן בנדון הסבתא, הוא מצד הסברא, המתבארת מאליה מתוך טעם הקלת רב נחמן לדבי ריש גלותא, דאפקי' הגמרא, לפי גירסת השאילתות, בלשון „דלא הדרי בהו לאונקי", דהיינו שֶׁהָאֵם המינקת, אף שאין חלבה ממהר לפסוק (כדברי הר"ן בתשובותיו סי' י"ב), מ"מ לא תשוב, אחרי הנשאה לאיש, להניק בעצמה את ולדה; אבל לאומנת המינקת השכורה לא חיישינן, די"ל, דהדין נותן כמו שפסק הריא"ז בסוגית „כתובות" (סוף דנ"ט), דבאם מכיר היונק את מניקתו השכורה, תו כופין אותה להניקו, מפני הסכנה. אם כן ממנ"פ ליכא למיחש לאומנת המינקת, דאם תחזור בה קודם הכרת היונק, הרי אפשר למצוא אחרת, דכמה מיניקות איכא בשוקא (דתרתי לא חיישינן; דהיינו, שכיון דאומנת המינקת אינה אלא חששא בעלמא, תו לא מפליגינן לחוש עוד האי חששא שניה, שהביא בתשו' הרא"ש כלל נ"ג, ס"ב, בשם הרמ"ה: „שמא לא תבקש האם מינקת אחרת, משום דאחר הנשואין לאו אורח ארעא הכי, ועוד דלא שביק לה בעלה"); ואם תחזור בה אחרי ההכרה, הרי יכוף אותה בית-דין להניק (ולפי"ז, אין אנו זקוקים כלל להדחוקים, שהוכרח ההעמק שאלה להכנים בביאור גירסת השאילתות). ידעינן ממילא מזה, דהא דאסר רב נחמן להסבתא, באם שעובדתה היתה בנתינה למינקת,: היינו מצד דחיש, שבהנשאה קודם הפסקת חלבה, תשוב, מצד איזו סבה קלה שתהיה, להניק ולדה בעצמה; ובאם שעובדתה היתה בהגמלה — היינו, מצד דחיש להגמלה קודם זמנה, או דגם בכה"ג חיש רב נחמן לשמא תחזור אחרי נשואיה להניק בנה הגמול, מצד חולשתו או משום דחייסה עליו, כיון דבתוך כ"ד חדש אין איסור בדבר „אפילו גמלוהו חדש או שנים", כמבואר

דגבי ארוסות שביהודה (דלפי טעמא דמלתא, פשיטא, דגבייהו אוסר ר' יהודה אפילו רק להתארס). ועי' בתירוץ הראשון של התוס' ב„יבמות" (ד"י, ע"א, ריש ד"ה „לרבי יהודה").

תו נראה, דכיון דסתם מתניתין ר"מ, אם כן אפשר לומר, דאזיל לשיטתי' במשניות הסתמיות ד„כתובות" (מ"ו, ב') וד„נדה" (מ"ד, ב'), שמהן קא פשטו אביי ורבא ב„קדושין" (י', א'), דהמקדש בביאה „אירוסין עושה, ולא נשואין"; וכוותייהו נקטינן להלכה, משום דפשטא המשניות משמע כפירושם, כמבואר בתוספות ר"י הזקן וברא"ש בשם הרמב"ן ובמ"מ (פ"י מהל' אישות, ה"א); הלכך הוא דקא אסר ר' מאיר למינקת גם להתארס מחמת דחיישינן, שמא יארסה בביאה ותתעבר מביאה זו; דממילא, איכא כאן חשש סכנת היונק, ממש כמו גבי נשואה. מיהו, לא שייך לאסור לפי זה רק אירוסי ביאה ולהתיר אירוסי כסף ושטר — דאם נבוא לחלק בענין האירוסין גופייהו, הרי תתקלקל גוף התקנה, דלאו כו"ע דיני גמירי, ובהתירנו אירוסי כסף ושטר, יבואו ממילא לארס גם ע"י ביאה, כיון דשם „אירוסין" חד הוא. נמצא, דאיסור כל אופני האירוסין הוה רק בגדר חיזוק עצם תקנת רז"ל, אבל אינו נכנס כלל בגדר גזרות „הני אטו הני".

ב) עי' בזה בס' בית ועד לחכמים להגאון בעל מלא הרועים ובס' יד מלאכי (כללי הה"א, סי' קס"ט).

ג) דהרי פשיטא, שהברייתא איירי בכל גווני, דהיינו אפילו בשיצא הנפל מכלל שפ"ר, מצד שלמות אבריו דבכהאי גוונא הרינו מחויבים לחצוב לו קבר; וכמו שהעלו המג"א (סי' תקכ"ו, ס"ק כ') והשואל ומשיב (מהדורא תליתאה, ח"א, סי' ע"ו).

כמבואר ברמב"ם (פ"ג מהמ"א, ה"ה). הלכך, כיון דבין בנתינה למינקת ובין בהגמלה לא זו אותו חשש סכנת היונק, שבשבילו אסרו נשואי אמו, ממילא, אין באיסורם של אופנים אלו שום דררא דגזרה, אלא דזה הוה בכלל חזוק גוף הקנת רז"ל. נמשך אפוא מזה, דהיכא דליכא מקום לחששות עיקריות כאלה, כגון במת היונק וכדומה, פשיטא, שמותרת להנשא. עפ"י מאי דפשטינן מהברייתא דמינקת, דלא גזרינן גבה שום גזרה מסוג „הני אטו הני".

אולם רב פפי חולק על כל הנך אמוראי מהברייתא דהבחנה, דלדידה קאים האיסור גם במת היונק, כבכל יתר האופנים, המוסללים לגמרי מגרם סכנה להיונק, מטעם גזרת „הני אטו הני". על זה השיבוהו רב פפא ורב הונא בדר"י: „לאו אדעתין", כלומר: „לא סבירא לן" (היינו, כפי הפירוש, שהביא רש"י בשם רבותיו ב„שבת" ל"ה. א', בד"ה „לאו אדעתאי"); ר"ל: דכיון דלא השמיענו ר' מאיר מפורש, דגם גבי מינקת שייכה דררא דגזרות, לא סברינן אנן לדמות בזה מעצמנו ענייני מינקת והבחנה להדדי; דהבו דלא להוסיף עלה דתקנתא דרבנן — והיכא דגזר ר"מ, גזר, והיכא דלא גזר, לא גזרינן אנן. נמצא, כיון דרב פפי הוא יחיד בהוראתו, לפיכך מסיק שפיר הגמרא, דהלכתא, כפי המתבאר מרב נחמן ורב פפא ורב הונא בדר"י, ד„מת, מותרת; גמלתהו, אסורה". והיינו שכתב בזה המרדכי (סי' ק"פ): „וסוגיא דשמעתין דלא כר' מאיר (ר"ל: אליבא דרב פפי, הסובר, דר' מאיר גזר גם במינקת כמו גבי הבחנה)". ובהכי ניחא נמי מה דלא מכריע הגמרא את ההלכה גם בענין הנתינה למינקת, אף ששלשת האופנים הללו נשנו ביחד בברייתא דמינקת, — דהיינו, משום דבפרט זה ידועה כבר הכרעת ההלכה ממעשה רב דרב נחמן, דהנתינה למינקת מתרת, כל היכא דליכא החשש דחזרת האם להניק; דכוותי' דרב נחמן קיימי רב פפא ורב הונא בדר"י, וגם לא איתותב רב נחמן במידי, שיכפיל הגמרא להשמיענו ההכרעה בנדון עובדתו.

והנה, מדהשמיט הגאון בעל תוספות רי"ד קושית רב פפי לגמרי, אף שזולתה העתיק את כל סוגיתנו בשלמות, מוכח להדיא, דהוא קאי נמי בשיטת השאילתות, דדברי רב פפי אינם נוגעים כלל לדינא. ומשו"ה הוא דקא גריס נמי בטעם קולת רב נחמן: „שאני דבי ר"ג, דמכי יהבי בכייהו למניקה, תו לא הדרי בהו", דהיינו כסברת השאילתות, שהאם היא לא תחזור עוד להניק ולדה, אחרי הנתינה למינקת.

יוצא אפוא לדינא להשאילתות ולהתוס' רי"ד דנתינת הולד למינקת, אף דמחמת עצמות צורת הדין היה ראוי, שלא תועיל, אפילו קודם ההתאלמנות ואפילו עפ"י השבעת המינקת, כיון דגם בכה"ג שייך נמי חשש הסתכנות היונק, באם שתשוב האם להניקו לאחר נשואיה, — מיהו, מצד אחר י"ל, שתועיל נתינה כזו ואפילו בלא השבעה, דהיינו, דכיון שבודאי לא נפקא אלמנה כזו מידי חיוב הבחנה, אם כן, אחרי שבמשך כזה כבר נפסק חלבה (עי' ב"ש ס"ק כ"ז), ממילא, הרי בטל גבה כל עיקר החשש דחזרה להניק. אכן, את הנתינה למינקת לאחר ההתאלמנות בשעה שעברו כבר ימי ההבחנה מקצתן או כולן, אין להתיר על סמך שתשהה עם נשואיה עד שימלאו לה שלשת חדשי פסיקת החלב, — מחמת, דאם נתיר כזאת ע"י השהיה, עלול מאד, שתבואנה להנשא גם קודם השהיה, אחרי שנסתלק כבר העכוב דהבחנה, כיון דשם „נתינה למינקת" חד הוא; הלכך יביא אפוא איסור כזה לא בתור גזרה, אלא בתור חיזוק עצמות התקנה, שלא תתבטל לגמרי. אמנם, אפילו הנתינה למינקת לאחר ההתאלמנות, יש לומר, שמועלת שפיר, היכא שנפסק אז חלבה, בסבת הצטמקות הדדים או איזה חולי אחר; דהרי זה כש"כ מהא שמועלת, לפי שיטה זו, גבי דבי ריש גלותא. ואין צריך לומר, שמועלת היכא שלא התחילה כלל בהנקה, מחמת היותה בלתי ראויה לזה מכבר, מצד צימוק הדדים או אכזריות החלב. ולענין אופיו של דין ההגמלה, הרי הוא תלוי בשני טעמיו דלעיל: להראשון, מועלה, בהיותה קודם ההתאלמנות, אפילו בלא הצטרפות המעלה דשהית משך ההבחנה שהוא גם משך פסיקת החלב, כיון דהכתי לא נולדה הסבה, שבשבילה נחשוש להגמלה מוקדמת; אולם להטעם השני, עיקר ההיתר בכה"ג הוא מצד השהיה בכדי פסיקת החלב, הכרוכה בעקב ההבחנה; מיהו, גם לפי טעם זה, היכא שגמלתהו לאחר האלמנותה, ודאי, דאסורה, אפילו אחרי ששהתה בכדי פסיקת החלב, מחמת דררא דבטול עצמות התקנה, דלפיכך אינה מועלת בכה"ג גם הנתינה למינקת, כדלעיל. והיינו שפוסק הגמרא, ד„גמלתהו, אסורה", ללמדנו, דבכל גווני אסורה, אפילו בששהתה אח"כ איזה משך שהיה. יוצא מהכלל רק ענין ההגמלה דקודם ההתאלמנות, דכאן ודאי, דלא יתכן לחוש לטעות רחוקה דהיתר ההגמלה שאחר ההתאלמנות; וגם, דבכה"ג לא קא מיירי כלל הגמרא, אחרי שכל הסוגיא עסוקה רק בענין „מינקת, שמת בעלה".

ב) **שיטת** רש"י, שפירש (בד"ה „בגזירותיו"), דרב פפי סובר, דגבי מינקת אמרינן נמי

ממש

ממש כמו גבי הבחנה, ד„לא פליג רבנן במינקת שמת בעלה, בין שהיא מניקתו, בין שאינה מניקתו" (עי' במרדכי סי' ק״פ ובסמ״ק בד״ה „נהגה בנה"). לפי״ז, הרי שוללת סברת „לא פלוג" כל אופני ההיתר, שנשנו בברייתא דמינקת. ממילא, ההכרח לומר, דגם לרש״י תתפרש דעת רב נחמן ותשובת רב פפא ורב הונא בדר״י לרב פפי והכרעת המסקנא כהשאילתות, מלבד אותן ההכרחיות גופייהו, שנתבארו אליבא דהשאילתות ד). לבד מזה, השמיענו כוונת רש״י להדיא בהמסקנא (בד״ה „גמלתו, אסור"), בדקדקו בלשונו: „שגמלתו, מחמת שרוצה לינשא", דמוכח מזה ברור, דכל האיסור הוא רק היכא שגמלתו בשעה שהיא עומדת לנשואין, דהיינו לאחר ההתאלמנות, שאז עלול, שרדיפת הנשואין גרמה לה לגמלו קודם זמנו, דתו איכא כאן לתא דסכנת היונק, שזהו היסוד של עלם תקנת „מינקת חברו"; אבל, בהיות ההגמלה בחיי בעלה, דבדרך כלל לא יתכן אז, שרדיפת נשואין היה הסבה להגמלה, מותרת שפיר להנשא תיכף לאחר כלות משך ההבחנה; אף דלרב פפי ודאי, דאינו נופל להוציא גם עובדא כזו מגדר האיסור ד„לא פליג", כמובן. הרי, שפתי רש״י ממללות ברור, דכמסקנתנו לא קי״ל כרב פפי.

ואף בהאו״ז (ח״ב, סי' תר״ל), בהעתיקו בשלמותן כל לשונות רש״י הנ״ל, כתב בביאור „לאו אדעתין": „כלומר: לא הוזכרו מאותה הברייתא והודו לדבריו", — אפיה״כ לא תשהנה שיטת רש״י גם לפי ביאורו; דמלבד ההכרחיות, שנתבארו בזה, צריך לומר, דהאו״ז סובר אליבא דרש״י, דאף דרב פפא ורב הונא בדר״י סברי נמי כרב פפי, מ״מ קא פסיק הגמרא שפיר דלא כוותייהו, אלא כהברייתא דמינקת, מטעם הכרעת מעשה רב דרב נחמן ה), בענין שלא שמענו גבי' מר' מאיר מפורש, שגם עליו תשתרע סברת „לא פלוג".

אבן בזה חלוקה שיטת רש״י משל השאילתות, דלפי גרסת רש״י בגמרא, הוה טעם איסור הנתינה למינקת, משום דחיישינן לחזרת המינקת (ולא לתשובת האֵם להניק); מה דלא הוה נמי בגדר גזרה, אלא שהוא חיזוק גוף התקנה, הכלולה בהרחקת סכנה מהיונק; דלפיכך גבי דבי ריש גלותא, כיון דלשבת אלמוהם, מושלל מיונקיהם חשש סכנה כזו לגמרי, שפיר התיר רב נחמן, אחרי דגבי מינקת חברו ליכא לדרגא דגזרה כלל.

כן מועלת לרש״י, לכאורה, נתינת היונק למינקת עפ״י ההשבעה, שלא תחזור בה, כיון דלהמסקנא, השוללת כל גזרה מתקנת „מינקת חברו", הרי לא שייך לגזור אטו היכא דלא נשבעה.

אולם נראה, דמטעם אחר אפשר לומר, דגם לדידי' אין להתיר ע״י נתינה כזו; דהיינו, עפ״י מה דאיתא בתוספתא (פ״ב ד„נדה", ה״ז) ובירושלמי ד„סוטה" (פ״ד, ה״ג), דאיסור מינקת חברו הוא משום „ובשדה יתומים אל תבוא"; וכמו שביארו הבית מאיר בגלעות הבית (סי' ה') ובתשו' חת״ס (אה״ע, ח״א, סי' ל״ג), „דלא גרע התינוק, שזכה בשדי אמו, נומי, שזכה בפריסת מלודה", — אם כן, כיון דבלא השבעת המינקת, היה התינוק יונק משדי אמו, ורק ע״י שבועתה הוא שמוליאין מהתינוק את מזונותיו אלה, שהוא מוחזק בהם, ממילא, לא קא מהניא שבועה כזו; כמו כל שבועה, דלא מהניא להפוקי ממונא מהמוחזק (לבד היכא שתקנו רז״ל מפורש). והא דהתיר רב נחמן לדבי ריש גלותא, — הוא משום דכיון דמלד עלמו, בלא שום שבועה, ברור הדבר, שהמינקת לא תחזור בה, אם כן, אחרי שבאמת אין ליונק שום הפסד מזה, דאחת היא לו ההנקה של אמו או של אשה אחרת, הלכך סובר רב נחמן, דאין זה בכלל גזל היונק, כיון שאמו הזמינה לפניו מזונותיו בשלמות, כראוי; וכהא שמתבאר ב„יבמות" (מ״ב, ב'), דלפיכך לא אסרינן לאדם את אשתו במשך ההנקה, משום דאפילו תתעבר ויתעכר חלבה, אכתי יהיו ליונק מזונות אחרים, דהיינו הבלים והחלב, שתמסמס לו.

ולענין מי שנתנה הולד למינקת בחיי הבעל, וכבר עבר אז משך פסיקת החלב, כיון דבכה״ג לא חל עליה בשעת ההתאלמנות שם „מינקת חברו" (כסברת תשובת הגאונים, שנתבארה בשו״ת הרא״ש כלל נ״ג, סי' ג'), יש לומר, דיסבור שפיר רש״י, דמותרת להנשא לאחר משך ההבחנה; אולם היכא שקודם ההתאלמנות לא עבר עדיין משך פסיקת החלב, תו לא מהניא אותה הנתינה למינקת, אפילו ע״י ההשבעה; מחמת דכיון שבגופה מזומנים לפני היונק מזונותיו הטבעיים, באם שתחזור בה המינקת הרי חלתה עליה כבר בשעת ההתאלמנות תקנת „מינקת חברו", השוללת עלת נתינה למינקת.

יולא

ד) ובזה מסתלקות נמי ממילא מעל רש״י באופן היותר מרווח קושיות הרמ״א בתשובותיו (סי' קכ״א); יעו״ש, ודו״ק.

ה) וצריך לומר אפוא, דהאו״ז סובר כרב האי גאון וסיעתו, דלגבי „מעשה רב" בטל הכלל ד„הלכה כבתראי"; מה שהוא נגד דעת הרי״ף. והרמב״ם ורוב הפוסקים (עי' ביד מלאכי, כללי הש״ס, סי' תכ״ו).

יוצא אפוא לפי"ז, דהיכא שאינה בת הנקה כלל, אם מצד לימוק דדיה או ארסיות חלבה, מותרת להנשא, אפילו כשהלידה והפסד חלבה והנתינה למינקת היו כולן לאחר מיתת בעלה; דכיון שהיא אשה כזו, שמעצמיותה נשלל כח הזנת היונק, אם כן הרי לא נכללה מעולם בכלל „מינקת חברו", דממילא לא חלתה כלל עליה תקנת רז"ל בזה.

ג) שיטת התוספות (בד"ה „ואמר") והרא"ש סי' כ' (לפי מה שנתבארה בהריטב"א, שהביא השיטה מקובלת), דגם רב פפי אינו סובר, שאופן הגזרות, שנגזור גבי מינקת, יהיה שוה בשלמותו, אל אופן הגזרות דגבי הבחנה; אלא שמהברייתא דהבחנה יוצא לו רק זה הפרט, דגם בתקנת „מינקת חברו", אף שכל עיקרה לא באה אלא מצד חששא בעלמא דהעדר משמוש בנים וחלב (עי' בתשו' שבו"י ח"א, סי' ל"ו, ובחת"ס אה"ע, ח"א, סי' ל', בד"ה „ואמרתי"). שייכה נמי המציאות דתוספות גזרות; אכן אופן הגזרות ישתנה בהכרח לפי תכונת השינוי, שיש בין ענין הבחנה לענין מינקת: גבי הבחנה, מאין שום מעשה המוכיח על האשה הבלתי ראויה לילד, שאינה מעוברת מבעלה הנפטר, הוא דגזרו אגלה אטו הראויה לילד; אבל גבי מינקת חברו, הבלתי מניקה, מצד מיתת היונק או הנתינה למינקת אחרת, או הנגמלה, דבכל אלה ישנו מעשה המוכיח על יציאתה מכלל המיניקות, דגבי מת היונק, הרי קברו מוכיח עליו, וגבי נתינה או הגמלה, הרי „ודאי מיכר בין נתנה למניקה ובין לא נתנה למניקה, ובין גמלתו ללא גמלתו" (רא"ש). — הלכך לא שייך למיגזר בלתי-מיניקות כאלו אטו המיניקות ו). אמנם, אף שנפטרנו בכה"ג מדררא דגזרה אטו נשים אחרות, הכתי לא נפטרנו מלגזור גבייהו גזרות מסוג „מינה ובה", דהיינו

ו) לפי סברא זו, יפלא: למה גזרו לענין הבחנה גבי המפלת לאחר מיתת בעלה אטו לא הפילה? הלא אין לך מעשה-מוכיח גדול מזה. שכבר נד ולד בעלה הראשון, דממילא נסתלק גבה לגמרי ספק העיבור ממנו. דהא ודאי לא יתכן לחוש לשמא נשאר בבטנה עוד ולד, שתלדו בחדש התשיעי, באופן שיגוור גם ספק היותו בן-שבעה מקוטעין להאחרון (שנתעברה ממנו לאחר הפלתה: עי' תוס „יבמות" י"ב, „שמא תעשה"); דכיון דבכל הפרטים, דקא חשבה הברייתא דהבחנה, מיירינן רק מסוג הגזרות ד„הני אטו הני", ולא מסוג גזרת „מינה ובה", הרי על כרחך אינו נופל כלל להוציא הפרט ד„המפלת" מכלל זה ולהמציא גבי' מעצמנו גזרה משונה לגמרי; ועוד, דכיון דבאמת הויא מציאות כזו מלתא דלא שכיחא, הרי נקטינן, דבכגון זו לא גזרו רבנן כלל (וכמו שלא גזרו מהאי טעמא גבי מת היונק: שמא תהרגנו; כדקאמרינן בסוגיתנו ד„כתובות"; ועי' רמב"ם פי"א מהל' גירושין, הכ"ג). ואף דב„נדה" (כ"ז, ב') משמע, דאף דלית לי' לרב, שיתכן גבי תאומים, שאחד מהם יתעכב אחר חברו בן-קיימא, אפי"ה יודה באפשרות התעכבות הולד אחר חברו הנפל, — ההכרח לפרש הכוונה, דגבי תאומים, ששניהם בני-קיימא, אז הוא מקרה הבלתי שכיח כלל וכלל (עי' בתוס' שם, בד"ה „ילדה"); אולם, כשאחד מהם נפל, ישנה או באפשרות הזדמנות כזו, מחמת שהמות והחיים; שהפרידו בין התאומים, הם גרמו, שהמת נדחה לחוץ בתור נפל, ושהשני נשאר בתוקף כחו החיוני מעורה במקורו; אך עכ"פ הנה המציאות יותר מצויה רק ביחוסה למציאות כזו גבי תאומים בני-קיימא; אבל בעצם הענין הויא גם התעכבות ולד אחרי הנפל בלתי שכיחא (ככל מקרה, היוצא מגדר הטבע הרגיל), כידוע בחוש וכמבואר בספרי הרפואה *); והלכך רק היכא שאנו רואים בעינינו את הבליטה, שבאה אחר הנפל (מאחר שלשה ימים ואילך, לרש"י; או אפילו תכופה, לדעת התוס' והרמב"ם פי' מהא"ב, הי"ד, דסברי, דאפילו בכה"ג לא תתכן בטבע שייכותה אל הנפל; עי' בחדושי הרשב"א שם, בד"ה „הא דאמר", ובריטב"א שם), התם הוא דחיישינן לולד אחר, אבל לא — במקום דליכא הוכחה גלויה כזו.

והנה. מצד הפניה הוי היה נלע"ד, לולא דמסתפינא, דבאמת סברי התוס' והרא"ש, דהמפלת אינה צריכה הבחנה **); והכי ניחא מה שהרא"ש (פ' „החולץ", סי' כ"ו). בהעתיקו הברייתא דהבחנה, השמיט לגמרי הפרט ד„המפלת לאחר מיתת בעלה". ואף שהשמיט שם גם „חבוש בבית האסורין", — י"ל, דשאני הא, משום שבאמת נכלל בדין „שהיה לה כעס בבית בעלה", שלסבה זו, היו נפרדים ומרוחקים זה מזו, דממילא ענינו אחד עם „חבוש בבית האסורין", לפיכך הוא קיצר בההעתקה לדינא; אבל הני ד„המפלת", שהוא באמת חומרא גדולה והחדוש מופלג בדין, אם איתא. דסבירא לי', ודאי, דלא היה משמיט מההלכה עיקר גדול כזה. והיינו נמי טעמא דהשמטתם של הרי"ף והרמב"ם, והסמ"ג, והטור, והרי"ו (נכ"ג, סוף ה"ג). ולפלא, שלא העירו בזה נושאי כלי השו"ע מאומה!

*) עי' „האנציקלאפעדיא" הרוסית ללמודי הרפואה מהפרופיסורים אוילענבורג „ואפאנאסיעוו" (ערך „עיבור תאומים". צד 179).

**) וכש"כ אפוא, אם ילדה כראוי ולד קיימא, שמת לאחר שעה, דודאי לא שייכה גבה הבחנה מחמת כמה טעמים: א) דלולא זאת, לא היתה הברייתא, דנקטא לחשוב את הנשים השונות, שהבחנתן אינה אלא מצד הגזרה בלבד, משמטת רבותא גדולה כזו; ב) דחשש התעכבות הולד אחר חברו בן-קיימא הוא מלתא דלא שכיחא לגמרי, שבה לא תתכן דררא דגזרה; ג) אפילו היתה שכיחא התעכבות כזו. מיהו, כיון דנקטינן ב„נדה" (כ"ז, ב'), ד„אין אשה מתעברת וחוזרת ומתעברת", ממילא, הרי ברור לן, דגם המתעכב הוא של הראשון (עי' בחדושי הרשב"א שם כ"ז, ב', בד"ה „והא אמר רב"). ותו לא שייכה כאן הבחנה, הבאה מצד ספק בן ז' להאחרון. — לפי"ז, יפלא מאד על הפנ"י בסוגית „כתובות" (בד"ה „הרי שהיתה") והחת"ס (אה"ע, ח"ב, סי' קכ"ז), דלדידהו צריכה גם בכה"ג הבחנה! אמנם, משמע, דטעמם הוא לאו מצד חשש התעכבות ולד, אלא מצד גזרת „הני אטו הני"; אולם כזאת תתכן רק לשיטות השאילתות ורש"י, שאינן זקוקות להמצאת הסברא, דמעשה מוכיח מבטל הגזרה; אבל לבעלי סברא זו, התוס' והרא"ש (שכפי המשמעות, אליבייהו. הוא דקא שקלי וטרי הפנ"י והחת"ס), ודאי יתויב, דכיון דאין לך מעשה-מוכיח גדול מענין הלידה, הרי היא שולל אפוא מציאות הגזרה שמצד הבחנה, כמו שהוא שולל מציאות הגזרה שמצד מינקת חברו; כיון דלדידהו הרי דומות לגמרי הדררות דגזרות הבחנה ומינקת להדדי.

דהיינו, ד„גזרינן במת: שמא תהרגנו; ונתנה בנה להניק: שמא תחזור בה; וגמלתו: אטו שמא תגמלנו ועדיין הוא צריך לינק" (תוס'). ממילא, כיון דבאמת איכא סברא המבטלת את הגזרה, דהיינו הא „דלא עבדי נשי, דחנקן בנייהו", מסקינן להתיר מינקת כזו; וכן בנשי דבי ריש גלותא, כיון שמפורסם לכל, שמיראת אלמונן, רחוק לגבייהו ענין חזרת המינקת השכורה, שרי להו שפיר רב נחמן. לפי"ז, לא קא פליג כלל רב פפי על רב נחמן; וכן השובת „לאו אדעתין" דרב פפא ורב הונא בדר"י התפ"ס שפיר בלשון הודאה. ממילא, הא דמסיק הגמרא: „והלכתא: מת.. כו'" קאי אפילו אליבא דרב פפי, כיון דאיהו קאים בחדא שיטתא עם כל האמוראים שבסוגיתנו.

לפי שיטה זו, מתבארים היטב בהרא"ש חלוקי דינים האלו: א) אם נתנה בנה למינקת ע"י השבעה, אף דבכה"ג מסולק חשש החזרה, מ"מ, כיון דעקימת שפתים דגבי שבועה לא הויא לא מעשה־המוכיח ולא ענין מפורסם, גזרינן שפיר אטו אשה אחרת, שתתן בנה למינקת אף בלא השבעה; ב) אם גמלתו בחיי הבעל, מותרת להנשא, כיון דעובדא כזו מסלקת שפיר הגזרה, דשמא תמהר לגמלו מפני רדיפת נשואין, וגם אטו לא גמלתו ליכא למיגזר, כיון דאיכא היכרא במלתא; כן לא גזרינן בזו יטו גמלתו לאחר התאלמנותה, משום ד„כן משמע הלשון: מינקת, שמת בעלה — שהיתה מניקתו כשמת בעלה" ז) (ר"ל, דתקנת רז"ל לא היתה מעיקרה אלא על האשה, שהיא בגדר מינקת בשעת התאלמנותה, אבל זו, שבאותה השעה נתפרסם, שאינה בגדר כזה כלל, לא היתה לכתחלה בכלל התקנה; הלכך לא יתכן, שתפול עליה איזו גזרה שתהיה, וכמו שנתבארה סברא זו בתשובותיו כלל נ"ג, סי' ג', ובתשו' הר"ן הנ"ל); ג) „ומטעם זה (ר"ל: אחרי שאנו שוללים ענין הגזרה במקום דאיכא היכרא, ואחרי שאנו תולים האיסור בהויה בגדר מינקת בשעת ההתאלמנות), נמי נראה להתיר אשה, שדדיה למקו ואינה רגילה להניק לעולם, או שפסק חלבה בחיי בעלה, ושכרו לו מינקת בחיי בעלה". הנה, מפשטות המשך הענין משמע, דרק גבי פסיקה מקרית של החלב בתוך משך ההנקה הוא דקא מצריך הרא"ש תרתי, דהיינו, שמלבד שפסיקת החלב תהיה בחיי בעלה דוקא (בכדי שלא יחול עליה בשעת התאלמנותה שם „מינקת חברו", ושתשתחרר בזה מדרגת הגזרה דאסו המינקת השכורה), נחוץ עוד, שהשתחררות כזו תהיה מפורסמת, בזה, שגם הנתינה למינקת תהיה רק בחיי הבעל, דאם אפילו היתה פסיקת החלב בחייו, אלא שמיתתו היתה תכופה לאותה הפסיקה, עד שלא הספיקה בנתינתה למינקת קודם ההתאלמנות, או גזרינן נפסק ונתנתו למינקת אטו לא נפסק ונתנתו, כהא דגזרינן נתנתו למינקת שנשבעה אטו נתנתו בלא השבעה. לא כן גבי „אשה, שדדיה למקו ואינה רגילה להניק לעולם", כלומר, שידוע מכבר, שבמשך היותה עם בעלה, היתה נותנת ילדיה רק למיניקות, בסבת לימוקה, ממילא, מדמפורסם הענין מקדמת דנא מלד עצמו, אף שבעת היו הלידה והנתינה למינקת לאחר התאלמנותה, שפיר לא שייך לגזור בה שום גזרה; כיון דגם בלאו ההיכר דנתינה למינקת ידוע היטב, שבשעת התאלמנותה לא היתה כלל בגדר „מינקת חברו", ולא עליה חלתה תקנת רז"ל בפרט זה; ולפיכך לא יתכן לגזור גבה למקו ונתנתו למינקת אטו לא למקו ונתנתו; וכמו שמבוארת דעתו להדיא מסתימת לשונו שבתשובתו כלל נ"ג, ס"ס ד', כמולא, דעם התנאי ד„ושכרו לו מינקת בחיי הבעל" קא הדר הרא"ש רק על הבבא דפסיקת החלב לחודא; והיינו על דרך פירושם של החכ"ל הנ"ל והקר"נ (אות י"ז).

יתר על זה הקיל הטור, בפרשו האי „ושכרו לו מינקת", דקאמר הרא"ש, כמו „או שכרו" (דהיינו שפסיקת החלב בחיי הבעל לא באה ע"י חולי, אלא שבאה מצד הנתינה למינקת וההתעכבות הללה במשך ידוע, דלפיכך אין אם כזו ג"כ בגדר ראויה להניק בשעת התאלמנותה, שזהו עיקר יסוד ההיתר; וכמו בפירשוהו המהרמ"פ בתשובותיו, סי' ל', והט"ז, ס"ק ז'). נמלא, דאפילו בבבא דפסיקת החלב שנולד חולי אינו מצריך הרא"ש, שגם הנתינה למינקת תהיה בחיי הבעל דוקא. לפי"ז, נ"ל, דהטור סבירא לי', דגם פסיקת החלב, הבאה מצד החולי באמצע ההנקה נמי קלא אית לה, ולפיכך דמיא בדינה ללימוק־דדים דרישא.

והנה, אף שהב"י פירש, דהאי „ושכרו" קאי גם אבבא ד„לימוק־דדים", מ"מ ההכרח לומר, דכונתו היא רק, דנתינה למינקת בחיי הבעל לא קא מהניא בלא לימוק הדדים או פסיקת החלב, שמחמת אונס דחולי או שמחמת הפסק רלוני מלהניק

ז) הרא"ש, ז"ל, הוסיף מאמר זה בתור תירוץ שני על קושיתו, דלמה „לא גזרינן אטו לא גמלתו בחייו", שהיא כוללת בתוכה שתי קושיות: למה לא גזרינן גמלתו בחייו אטו לא גמלתו לא בחייו ולא אחריהם? ולמה לא גזרינן גמלתו בחייו אטו גמלתו לאחר מותו? והיינו שעל הקושיא הראשונה תירץ: „דודאי מינכר כו'", ועל השניה תירץ: „וכן משמע הלשון .. כו'".

מלהניק במשך ג׳ חדשים (כהסמ״ג; שסתם כוותי׳ בשו״ע); אבל הא פשיטא גם להב״י, דלימוק ופסיקת החלב מאונס דחולי קודם ההתאלמנות מועילים, אפילו בההנתינה למינקת היתה לאחר התאלמנותה. הרווחנו אפוא בזה, שאינו חולק במאומה על הטור. ובהכי ניחא מה שביחד עם פירושו זה הביא גם פירוש הטור הנ״ל בסגנון כולל ובניחותא, אחרי שבאמת אין כל חילוק לדינא בין הפירושים; דלולא זאת, היה לו להביא לשון הטור בסגנון הסותר, דהיינו: „אבל רבנו כתב: או שסכרו לו", וגם — להעיר בזה השגתו או הסכמתו, אבל לא להשאיר הענין בלי שום הערה מגדו. והנה, אחרי שהפרישה (אות י״ח) והט״ז יצאו בזה בעקבות הב״י, יש לפרש גם דעתם, כפי שנתפרש כאן אליבא דידי׳; באופן שמכלל זה יוצא רק הב״ש (ס״ק כ״ו) לבדו, מצד ההתנגדות, המתבארת מסיום לשונו.

מעתה. אחרי התברר הדין דלימוק-דדים אליבא דהאי שיטה, ידעינן ממילא, דהוא הדין והוא הטעם גם לארסיות החלב, דעדיפא בעלם מלימוק; וכמו שהעלו בשו״ת חכ״ל ושבו״י (שם, סי׳ ל״ז) ומוהרא״ם מרגליות (שם, סי׳ כ״ז).

* *

*

המורם אפוא מכל מה שנתבאר כאן לרוב השיטות השונות, דבהא מיהא באים כל הנך רבוותא קדמאי לכלל דעה אחת, דלימוק הדדים או ארסיות החלב, שהיו לאשה בחיי בעלה, מוציאין אותה מגדר „מינקת חברו", אפילו בהיות הלידה והנתינה למינקת לאחר התאלמנותה. ובכן, הרי מיוסדת הוראת החכם לבי על יסודות מוצקים מאד; באופן שיש לסמוך עליה בפשיטות להתיר נשואי האומללה שלפנינו.



סימן לו.

עיר העגונה, שֶׁעֲנֻוּת הדר״ג הרבתני לפנות אלי על אודותיה בשאלתו זו:

„איש אחד מעיר דווידאווקא, הסמוכה לפה פאריטש, ושמו יושיע כהן, עזב אשה צעירה. אח״כ שמעה, כי היה בסלוצק ולמד שם עם נערים; ובנסעה לשם, נוכחה, כי, אחרי שנגנבו ממנו המעות, שהרויח, יצא מדעתו, ר״ל, והלך משם. זה המעשה היה לפני שלש שנים.

בשנה העברה באה הודעה מעיר פאסוואל במב״ע „הצפה", כי הובא שם איש אחד שוטה ומת שם, וצלמו את תמונתו בפוטוגרפיא, ותבוא לִפְנֵי העגונה בתחנוניה, כי אבקש מהרב דפאסוואל את התמונה. והנה, בהגיעה התמונה לפה, שלחתיה לדווידאווקא, כי שם גר עם אשתו, והזהרתי את הרב דשם, כי, בהראותו את התמונה להעדים, לא ישאל: האם זאת תמונת יושיע? (כי חששתי, פן יאמרו בדרמי, שע״י דמיון מועט, שימצאו בהתמונה לצורת יושיע, יחליטו, כי זו היא תמונתו), רק שישאל להם סתמא, שיתבוננו של מי היא התמונה. גם הזהרתיו, שיהדר אחר עדים, שלא יהיו „קרובים להאשה, כי חששתי, פן בשוטה לא שייך „דייקא", כיון שאינה יכולה לדור עמו, כמו במומר, שהובא בשו״ע. בקיצור: נמצאו שני עדים, שהכירו תומ״י גם בזה האופן, שהוא יושיע, ואמרו „באליונ״ע", שזו היא תמונתו ושלא ידעו מתחלה. אולם, אחרי שהרב גלה הדבר, נמצאו אנשים רבים, שהכירו. אח״כ שלחתי את התמונה לסלוצק, וגם שם הכירו שני אנשים בזה האופן. ומפאסוואל נתקבלה גב״ע מהאנשים, שהכירו אותו בחייו, כי התמונה היא שוה ממש לצורתו, כמו שהיתה בחיים (כי התמונה נעשתה אחרי מיתתו). גם מבואר באותה הגב״ע, שחוטמו היה בסוף שקוע (איינגיפלאַצקעט), והזקן היה תחת הסנטר צהוב (געל), וכל הזקן היה שחור-בהיר (אַ ליכטיגע שווארצקייט); הכל כמו שאמרו בדווידאווקא ובסלוצק וכמו שהיה מצויר על התמונה, כו׳". —

הנה, בכדי שתתברר הלכתא זו לעומקה, נחוץ לברר מקודם טיב תכונת הצלמות (פאטאגראַפיא), כהצעת הדר״ג בסיום מכתבו.

ענין הצלמות הוא, שע״י פעולת קרני האור דרך אספקלריא מיוחדת, הנקראת „אָבְּיֶעקְטִיוו", הקבועה בהמכונה, שהיא תבה-אפלה (קאמֶערַא אָבְּסְקוּרַא), שמולה יושב המצולם, תצטייר תמונתו על לוח-זכוכית, המשוח משיחה דקה מאד מכסף-סַלְפֶּעטְרִי (אַרגענטום ניטריקום), המורכב עם עוד חמרים כימיים אחדים ידועים. המשיחה הַזֹּאת חלקה ויבשה, כעצם הלוח. עיקר הפעולה יתהוה ע״י ההפרדה הכימית, שיעשו בתוך אותה המשיחה קוי האור, הכוללים בתוכם דמות המצולם; אשר על כן יכונה הלוח ההוא בשם: „לוח-מהרגש", להיותו

מתפעל כרגע מהאור. בשביל כל הצטלמות פרטית משימים לוח-מתרגש מיוחד בתוך אותה המכונה מאחורי האספקלריא; ותיכף, כפתוח המצלם את הדלת הקטנה, המכסה את האספקלריא מעיני המצטלם שממולה, תצטלם מאליה כהרף-עין על הלוח הנז' צורת האחרון, כמו שהיא בטבעיותה עם כל פרטי רשמיה היותר דקים בלי שום שינוי; כדוגמת התמונה, הנראה בראי (שפיגעל) הבלתי מקולקל, שלא יתכן בה כלל משהו שינוי לעומת פני העומד ממולו. אח"כ יוציא המצלם בתחבולה מיוחדת את הלוח מהמכונה, ואחרי ההכנות הדרושות לזה, ישים את הלוח בתוך מסגרת-מעתיקה, ועל שטחיות התמונה, שנצטיירה עליו, ישים בתוך המסגרת נייר-פוטוגראפי, המתרגש מהאור (להיותו ג"כ משוח במשיחה שנתיבשה, שהעיקר שבה הוא הכסף-הפלמפט) ומהדקם זה לזה באמצעות הדף שבתוך המסגרת. והיה כי תוצג מסגרת כזו מול האור, יקלוט הנייר מהלוח במשך איזה רגעים את התמונה בכל שלמותה, בעת שמעצמותה שעל הלוח לא יגרע מאומה. וכה יתנהג המצלם עם כל עכסעמפליאר, שאפשר להעתיק בסדר כזה לאין מספר. מובן אפוא, שכל הדמות תצטייר באפס יד, באופן שאינו נופל כלל, שהמצלם יצטרך להשלים מאומה לשרטוטי הפנים ע"י ציור מלאכותי.

ישנו, אמנם, תקון כל-שהוא, שהמצלם עושה על הלוח הנז' בצורת המכתב-הפטוגרפי (פאטאגראפישער גריפפעל), מה שנקרא „רעטושירען", למשל: כשים על הפנים בהרות-קיץ (זאממער-שפרייגנלעק) או שומא קטנה, הוא נוגע בהן בקלה המכתב, ושוב אינן נכרות; כשים קמטים עמוקים, הוא מחליקם מעט בנגיעה כזו, בכדי שלא יראו עמוקים כל-כך; כשבולטות מהראש איזו שערות בודדות ומסוכסכות, הוא מותקן לפעמים באמצעות העברה כזו, ועוד כדומה מהענינים המשהויים, השייכים רק להידור בלבד, והיינו מעלים ומורידים בתואר הפנים, שלא יגרע באמת אפילו משרטוטיהם היותר קלושים. אכן, זהו חוק קבוע אצל כל המצלמים, שתקון כזה לא יתכן, אלא היכא שההצטלמות נעשה רק לנוי, אבל כשנעשתה בשביל ההשואה המדויקת, כגון כשמצלמים את הנפטר או את הפושע (עפ"י דרישת הממשלה), אינם משתמשים אז בהמכתב-הפוטוגרפי כלל וכלל.

המורם מכל זה, שבהיות הדבר חוק טבעי, שקבע היוצר, ב"ה, בתכונת האור, הרי זה בגדר מן הנמנעות בתכלית, שתזדיף במקלת התמונה בהצטלמותה, אם לא ע"י הזדמנות פתאומית של איזו קלקלה מצד המצלם, בשעת כוננו המכונה ופתחו את האספקלריא מול המצטלם (עקספאניערט); מה שהוא בעצם רחוק בתכלית הריחוק אצל המצלמים, שאומנתם קלה מצד עצמה, ועם זה הנם מומחים למקצוע שלהם. והנה, אפילו במקרה כזה, כלול בדרך כלל הקלקול רק בזה, שהתמונה תצא מטושטשת מעט, אבל בכל זאת אפשר תמיד להכיר את המצולם גם עפ"י תבנית כזו. אכן, בהזדמן הקלקלה הנזכרת, מוכרח הדבר, שהמצלם ירגיש תיכף ברגעי התעסקותו. שההצטלמות לא עלתה יפה, ועל כן הוא משנה ומשלש מלאכתו באותו מעמד, עד השיגו מטרתו. נוסף לזה, הוא דרך המקובל אצל כל המצלמים, שבצלמם את הנפטר או את הפושע, או, אפילו כשלא תורגש קלקלה בעת ההתעסקות, בכל זאת, כיון שהמצלם יודע מראש, שהמצולם לא יהיה פעם שנית לפניו, באם שיצטרך לתקן קלקלתו אחרי יום או יומים, יצלמו מתחלה על שנים או גם שלשה לוחות-מתרגשים, מה שנעשה הכל במשך רגעים אחדים; למען, אשר, בהתגלות אח"כ איזה קלקול בתמונת אחד הלוחות, יוכל להשתמש למטרתו עם הלוח השני או השלישי. וזה ידוע אצל בעלי מלאכה זו. —

עפ"י ההצעה הזאת, נלע"ד, שיש לכונן היתר העגונה על אלה היסודות:

א) **הנה**, לא מיבעי, אם היה המצלם ישראל, שלא איתרעא חזקת כשרותו, דפשיטא, דאמרינן, שכיון שהוא יודע, שהדבר נוגע לענין התרת א"א לעלמא, ודאי, דעביד כל טצדקי לכוון פעולתו, באופן שההצטלמות תצא מדויקת בתכלית (מה שעולה בידו בנקל), דהרי אינו חשוד להוציא מתחת ידו דמות מזויפת ולהכשיל בזה באיסור א"א,— והרי זה כש"כ מהא דנקטינן ב„כתובות" (י"ט, א'): „חזקה אין העדים חותמין על השטר, אלא אם כן נעשה בגדול", דהטעם הוא, משום דלא חשדינן להו, שיוציאו מכשלה מתחת ידם (עי' ש"ך חו"מ סי' מ"ו, ס"ק קי"ח).

אבן, אפילו היה המצלם חשוד לעדות או עכו"ם, אעפ"כ, כיון שבקלקלו הדמות, תהיה קלקלתו גלויה תיכף להרבים, המכירים את הנפטר המצולם, א"כ יש לסמוך בזה שפיר על החזקה, ד„אומן לא מרע אומנתי", דלפיכך אמרינן, שבודאי התאמץ בכל עוז להוציא מתחת ידו דבר מתוקן, ונזהר אפוא בכל מיני זהירות, שלא תשתבש התמונה, מצד איזו קלקלה רחוקה בההכוננות המכונה והאספקלריא; כמו שאנו רואים בעינינו מעשים רבים בכל יום, שכל ההצטלמיות תוצאנה מיד האומנים מדויקות בתכלית. והרי זה כש"כ

מההיתר

מההיתר, שנתיסד על חזקה זו לענין הרנגולים נשורפים (משב"ז סי' מ"ו, ס"ק י') ולענין בהמות, שהוקז דם מהעורק שכנגד סימניהן, כפי המבואר בתשובות: חת"ם (סי' כ"א) וצ"צ החדש (סי' כ"ו), ומים חיים (סי' ג', שבמרוצת דבריו כתב שם: „ודומה למ"ש בש"ך שם כו', דאם תפס הקנה לבדו, דנאמן לומר: ברי לי, שלא נגעתי בוושט; ואף דבנד"ד לא אמר בפירוש, מ"מ, כיון דהוא אומן ובקי בכך, מסתמא נזהר בזה, והוי כאלו אמר בפירוש כן"). והו, כיון שבנד"ד יודע האומן ביחוד, שבההעלמות המיוחדה הזו יש קפידא עצומה על דייקנות נפרזה, הרי בודאי יוסיף השתדלות ביתר שאת, שלא לזייף אומנתו; כדנקטינן הכי ביו"ד (סי' קי"ד, ס"ה), אף דשם יש לו הנאה מהזיוף (דודאי אין לחלק גבי סברא כזו בין איסור דאורייתא לדרבנן; כמו שהעלו בתשובות חת"ם אה"ע סי' מ"ג, בד"ה „ויראה אפילו", ונודע בשערים שם, סי' ל"ז). ועי' בתשו' צ"צ החדש (יו"ד, סי' קמ"א, אות ה') ועין יצחק (אה"ע, סי' כ"ט).

נוסף לזה, הרי מבואר בנבה"ע מפאסוואל, שהעדים, שהכירו את הנפטר בחייו, הגידו מפורש, „כי התמונה היא שוה ממש לצורתו כמו שהיתה בחיים": ממילא, אפילו היה בגדר לספקק, שמא טועים העדים בדמיונות, מ"מ במקום סיוע החזקה הנ"ל, שעכ"פ פעולת ההעלמות נעשתה בדיוק כהוגן, פשיטא ופשיטא, דליכא מקום כלל להאי פקפוקא; דהרי גדולה מזו מצינו, דאפילו היכא, שחז"ל התליטו מפורש לחוש ל„בדדמי", אעפי"כ הקילו כמה רבוותא במקום שישנן איזו ידים מוכיחות, המתנגדות במקצת להחשש הזה (עי' ברמ"א, סי' י"ז, ס"כ, בשם המרדכי וסיעתו, ובט"ז, שם, ס"ק ס"ז, ובתשו' ר' בצלאל אשכנזי סוס"י כ"א; ועל דרך זה הוא בתשו' מוהר"מ אלשיך, סי' ק"ט, ובנתיבות השלום ח"ב, סי' ז', אות ל"ג). וא"כ הרי לפנינו גם עדות מפורשה וכשרה, שהתמונה נכונה ומדויקת מאד מהמשוגע, שנפטר בפאסוואל; באופן, שבנוגע להפרט הזה, לא נשאר לפנינו שום צל ספק.

העומד אפוא לנגדנו, הוא רק הספק: אי מהניא הכרת עדי דווראווקא ושאולק עפ"י התמונה המצולמת, שזהו המענן שנשתטה, יושיע כאן? דכיון דבעינן הכרה בטביעות-עין, האם שייכה היכא דאין אנו רואים את עצם גוף הנפטר, אלא שרואים רק את תבניתו על הנייר, שאין זה אלא בגדר הקפה חושיית?

והנה הדר"ג הביא שתי ראיות, דגם גבי טביעות-עין יש לסמוך על הקפה חושיית: א) ראית העין יצחק (סי' ל"א, אותיות ד—ז) מהא דנאמנת אשה לומר: „דם כזה ראיתי ואבדתיו", דסמכינן בזה על הכרתה, מצד כח ההקפה, שיש בטביעות-העין, אפילו לענין הבחנת גווני הדם, דבעינן בזה בקיאות עצומה; ב) ראית עצמו מטביעות-עינא דקלא ומקיום החתימות ע"י מה שהדיינים מכירים בטב"ע את כתב ידי העדים, שכל עיקר הסמיכות בזה הוא רק על ההקפה החושיית: דהקול, שאנו שומעים כעת, הלא בעצמותו הוא חדש, שלא שמענוהו מעולם, וכן גוף כתב אלו החתימות הוא חדש, שלא ראינוהו מעולם, אלא שאנו מדמים עפ"י טביעות-עינינו את הקול או את הכתב הזה לאותם הקולות או הכתבים הידועים לנו מכבר.

אולם הראיות האלה אינן מוכרחות; דעד כאן לא שמענו מהכא אלא ענין הקפה חושיית כזו, שהוא בין פרטים מסוג אחד, כגון בין דם לדם, קול לקול, כתב לכתב, אבל לא—שיתכן לדמות עפ"י חוש טביעות-העין גם צורה גופניית אל הצורה המצוירת על הנייר או על איזה חומר אחר, שגוף האדם עם הנייר, או עם איזה חומר אחר, הנם שני סוגים, המשונים זה מזה בתכלית, מה שעלול ממילא לגרור אחריו הטעאת העין בהסתכלותה; וכהא דמצינו גדולה מזו ב„חולין" (נ', א'), דאפילו בסוג בעלי-חיים גופייהו „אין מקיפין מגסה לדקה, ולא מדקה לגסה". וגם הדר"ג בעצמו הרגיש בכעין סתירה כזו.

אבן נראה, דאפשר להוכיח מגמרא ערוך, דבאמת היא מציאות מוכרחת בטבע להכיר בטביעות-עין, אפילו בשעה שההקפה תשתרע על שני סוגים נבוכים. דהנה ב„ע"ז" (י"ח, ב'), דמתחלה קא משתעי שם הגמרא מהסגולה הנפלאה, שע"י מה שאמר ר' מאיר והשומר: „אלקא דמאיר ענני", נעשו להם נסים גלויים, קאמר את"כ: „חקקו לדמותיה דר' מאיר אפיתחא דרומי — אמרי: כל דחזי לפרצופא הדין, לייתיה. יומא חד חזיוהי; רהטי אבתריה, רהט מקמייהו; על לבי זונות; איכא דאמרי: בשולי עכו"ם חזא, טמש בהא ומתק בהא; איכא דאמרי: אתא אליהו אידמי להו כזונה, כרכתיה. אמרי: חס ושלום, אי ר' מאיר הוה, לא הוה עביד הכי. קם ערק, אתא לבבל". והנה, לכאורה, יפלא: חדא, למה ברח ר' מאיר מהם וגם הוכרח להשתמש בתחבולות טבעיות מוזרות ולנדוד לבסוף ממקומו, הרי טפי הוה עדיף לי' להשתמש בסגולת האמירה הנ"ל, דממילא, אף דחזיוהי בהשקפה ראשונה, מ"מ היתה מועלת הסגולה, שלא יכירוהו כלל בגשתם אליו? ועוד, למאן דאמרי, דאליהו אידמי להו כזונה, למה שעלה כך ההשגחה העליונה

להצילו דוקא באמצעות אופן מגונה כזה, הלא יותר היה נאות, שלכתחלה לא יכירוהו כלל?! אלא על כרחך, דיש לתרץ, דכיון שזהו הכרח טבעי להכיר עפ"י הדמות-המצוירת את עצם האדם, לפיכך הוא דלא השתמש ר"מ בסגולתו, מטעם דאין להשתמש בנסים, כדאמרינן ב"שבת" (ל"ב, א'), וכמו שתרצו כאן הרש"א והעיון יעקב, יעו"ש. וכך י"ל ל"איכא דאמרי" הנז', דהוא ג"כ מטעם דמשחרב ביהמ"ק, מלובשים הנסים בטבע, על דרך דאיתא ב"נדה" (ל"א, א'): "לעושה נפלאות גדולות לבדו — אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו (מצד התלבשות הנס בטבע)"; לפיכך הוא דאידמי להו אליהו כזונה, שחבקתו, דבכה"ג הוא זו הצלה טבעית לעיני הרואים, באופן שיכול גם להיות, שאפילו ר' מאיר בעצמו, לולא אמונתו בנסים, לא ידע בשעת מעשה, שזהו אליהו; משא"כ, אם בלא סבה מגושמת כזו היו הרומיים טועים ולא היו מכירים אותו כלל לפי דמותו המחוקה, היה זה אז נס גלוי בלא כל לבוש טבעי.

הרי לן להדיא, דאפילו אותם האנשים, שאינם מכירים מתחלה כלל את האדם בעצמו, אעפי"כ, באם שיש להם עכ"פ בדמותו המחוקה אפילו באופן מלאכותי על הכותל, הרי זה חוק מוכרח בטבע להכירו עפ"י ההקפה החושית גם בין רבוא רבבות אנשים, שבכרך גדול כרומי, — עאכו"כ, שבאם מכירים מתחלה בטב"ע היטב את עצמות האדם, דפשיטא ופשיטא, שמוכרח בטבע להכיר את דמותו המצוירת על איזה דבר שיהיה; ובפרט בציור כזה, שנעשה ממילא ומאליו ע"י האור הטבעי בדייקנות נפלאה מאד, הנשגבה מבינת ויכולת אנוש.

וכיון דזכינן להא, שההכרה בטביעות-עין איננה מוגבלת בגבול אחדות הסוגים, הו יש להסתייע שפיר לענין הלכתא בנד"ד, דלדינא סמכינן להקל עפ"י ההקפה החושית של טביעות-העין, הן מצד ראית העין יצחק והן מצד ראית הדר"ג.

והא ד"אין מקיפין מנקב לנקב, כו'". — התם שאני, דהוא משום דגבי ההקפה: אם הנקב שנמצא דומה להנקב, שעשינו בידינו, אז היה ההבחנה קשה מאד, בסבת קוטן מהות הנקב והעדר שרטוטיו, ולכן עלולה מאד הטעות בטביעות-העין, מצד התחלפות כל-שהיא של הסוגים, אף בהיותם שניהם לפנינו (על דרך שכתב הרשב"א בחדושי "חולין", ריש דל"ו, לענין חתיכת בשר ופקיע תכלא: "שאין טביעות-העין יפה בהן כמו בכלי"); משא"כ בדמות אדם, להיותה מצוינת ברוב שרטוטיה ורשמיה, ודאי חוק מוכרח הוא בטבע העין להכירה בכל אופן שתהא (עי' בב"ש סי' י"ז, ס"ק ס"ח, ובתשו' נובי"ת אהע"ז, סי' ס"ב); וכמו שמעיד גם החוש והנסיון היומי, כי עפ"י התמונה המצולמת יכיר אפילו תינוק את האדם, שאינו לפניו ושהנהו ידוע לו רק בטביעות-עין. ולפיכך הוא דסמכינן שפיר על הכרה כזו לענין עיגונא דאתתא.—

אמנם, ב"ר"ה" (כ"ד, א') איתא: "ראינוהו במים, ראינוהו בעששית, ראינוהו בעבים, אין מעידין עליו ("פירוש: כשהסתכלנו במים, ראינו בבואה של ירח על פני המים כו'; ראינו בבואה שלו בעששית כו', אין זו ראיה; לפי שבכל אלו הפנים, שנדמה להם דמות הלבנה, ואינה הלבנה הודאית". לשון המפרש על הרמב"ם פ"ב מהל' קה"ח, ה"ה)": הרי, דאף דבכל אלה יש לפנינו ציור מדויק מהירח, כפי שהוא נראה על כדורנו, אפיה"כ אין סומכין על הציור בענין ההעדאה! אולם באמת אין מזה סתירה כלל למה שנתבאר בנוגע לנד"ד, דהתם שאני: דבאמת גבי קידוש החודש, נמי, כיון דמדמינן לי' לדיני ממונות (שם, כ"ה, ב'), היה צריך להיות דומה להו גם בזה, דהיסגי בי' ידיעה בלא ראיה (עי' רמב"ם, ריש פ"ז מהל' עדות), דממילא, היתה מועלת שפיר ההעדאה עפ"י ידיעת מציאות הירח, כשראו דמותו במים וכדומה; אלא דקרא הוא דקא גלי גבי' להוציאו מהכלל בזה לענין, דבזמן שהוא באפשרות לקדש עפ"י הראיה א), בעינן אז אלא ראיה דוקא, כדכתיב: "החדש הזה לכם", דדרשינן: "כזה ראה וקדש" ("ר"ה", כ', א'), והיינו כדקאמר ר' ישמעאל במכילתא (פ' "בא", סי' ו'): "משה הראה את החדש לישראל ואמר להם: כזה היו רואין וקובעין את החדש לדורות" ב). ולפיכך הוא דאינה מתקיימת מצוה זו, אם לא באופן שתהיה בה "ראיה" וגם "כזה", דהיינו

א) עי' רמב"ם (פ"ה מהל' קה"ה, הלכות א', ב') ומהר"מ ש"ק במנין המצות (מצוה ד', אותיות ב', ג').

ב) וצ"ל, דר"ע בדרשתו שם בא רק להוסיף על דרשת ר' ישמעאל, דגם הקב"ה הראה למשה עצמו דמות לבנה ואמר לו: "כזה ראה וקדש", אבל לא בא כלל לשלול אותה. וכן משמע להדיא להמדקדק בדברי הסמ"ג (עשין מ"ז). ונראה, דהכי היא גם דעת הרמב"ם בריש הלכות קה"ח, דהיינו שסובר, דבדרשת ר"ע כלולה גם דרשת ר' ישמעאל, דלפיכך הוא דיוצא לן, דמצות "כזה ראה וקדש" נאמרה למשה ולדורות.

והנה, מדי דברי בדברי הרמב"ם האלה, אעיר מה שנשגבו מבינתי הדלה, בכתבו: "כך אמרו חכמים: הראה לו הקב"ה למשה במראה הנבואה דמות לבנה ואמר לו: "כזה ראה וקדש""; הרי דסובר הרמב"ם, דלא הראה משה לבנה ממש, — ולפלא, שהוא

דהיינו הסתכלות בגוף הירח ממש (עי' בפירוש מהרז"ו על ה"מד"ר" פ' "שמות", פט"ו, סי' כ"ח). וזהו מה שהרמב"ם (בפ"ב מהל' קה"ח, שם) האריך בהוספת מלות מיותרות, לכאורה, בכתבו: "אמרו העדים ראינוהו במים או בעבים, בעששית כו', אין זו ראייה, ואין מקדשין על ראייה זאת", ולא שנה בקצרה בלשון הגמרא: "אין מעידין עליו", — אלא ודאי, דבא להשמיענו גם טעמא דמלתא, דהוא משום שבכה"ג אינה מתקימת מלות "כזה ראה וקדש", מה שהוא כלול בשלמותו באותן המלות הנוספות.

לא כן בנדון עדי עגונה, דאיפסקא הלכתא כמ"ד בסוף "יבמות", דלדיני ממונות מדמינן לי' (שו"ע סי' י"ז, סכ"ח), לפיכך סגיא שפיר גבייהו ידיעה בלא ראיה (עי' ב"ש סי' מ"ב, ס"ק י"ב, ופה"ש ס"ק י"ג, ובגוף תשו' חת"ס חאה"ע, ח"א, סי' ק"א), והיינו דנקטינן כמתניתין ד"יבמות" (קכ"ב, א') להתיר במעשה דצלמון, אף דשם היתה רק ידיעה בלא ראיה (עי' לשון הרמב"ם בפי"ג מה"ג, הכ"ג, ובשו"ע סעיף כ"ג). משו"כ הוא דמהניא כאן ההכרה עפ"י התמונה המצוירת, דנהי דאין זה בגדר ראית גוף המת ממש, מיהו ידיעה מעלייתא מענין המיתה הוא דהויא שפיר.

ג) **אפילו** אם, לאחר כל אלה, היינו מחליטים, דההקפה החושיית של טביעות-העין עפ"י התמונה המצולמת לא מהניא, מצד, דאף בהיות ההכרה ברורה, מ"מ יש חשש, שאינה אלא בדדמי, — אכתי לא יתכן חשש כזה, אלא כשההכרה היא רק עפ"י עד אחד, אבל היכא ששני עדים כשרים מעידים בעדות ברורה, שהם מכירים לפי התמונה המצולמת, שזהו שמעון, ודאי, דהם נאמנים בעדותם, כהא דהכריעו כל גדולי הפוסקים הראשונים והאחרונים כהרא"ש (ריש פ' "האשה שלום") וסיעתו נגד הרי"ף, דגבי שני עדים ליכא חשש "בדדמי", משום "דבתר סהדותא דתרי לא דייקינן"; וכמש"כ הרמב"ן ב"מלחמות" סוף "יבמות", ד"בשניהם, שהתורה האמינה אותם, אתם מה לכם עליהם?" (עי' בתשו' נוב"י סי' כ"ח, בד"ה "ומ"ש הרב מטרניגראד" ובד"ה "אמר הכותב", ובס' בית משה סי' י"ז, ס"כ, סוף אות ל"ה, ובתשו' מהריב"ל ח"א, סי' ב', ובתשו' מבי"ט ח"א, סו"ס מ"ט). והיינו, שיוצא מזה לכל הנך רבוותא לענין מי שנפל למים שאין להם סוף והוציאוהו מת, דרק בעד אחד הוא דשייך חילוקם של הרא"ש והטור בין מי שלא ראה הטביעה, דנאמן בהכרתו בטביעות-עין, למי שראה הטביעה, דגבי' לא מהניא הכרה כזו, משום, דכיון דאיכא כאן דררא ד"בדדמי", חיישינן, שהוא טועה בטביעות-עינו; אבל שני עדים נאמנים בזה, אפילו בשראו הטביעה, דהויא זו סבה לגרום הטעאת העין, אעפי"כ לא חיישינן גבייהו למידי, כמבואר בתשו' רבל"א (סי' כ"א, בד"ה "וגם על לשון") ובתשו' מהרשד"ם (ס"ס ס"ב) ובב"ש (ס"ק פ"ז) [ג]. ופשוט הוא.

הרי מתברר מזה, דאף טב"ע כזו, שלהיותה גרועה בעצמותה, אין מאמינים גבה לעד אחד, מ"מ גבי שני עדים קא מהניא נמי איהי שפיר. [ד]).

ולרווחא דמלתא, נראה להוכיח כזאת גם מגמרא "ב"מ" (כ"ח, א') דקאמר רבא: "סימנין ועדים — ינתן לבעל העדים". והנה, ענין "העדים" כולל בתוכו בין שיהיו עדי נפילה ובין שיהיו עדי הכרת האבדה בטב"ע, כדמשמע מסתימת הגמרא וכמבואר ברא"ש ובטור ובשו"ע (סי' רס"ז, ס"ט); דהרי פשיטא, דבתורת עדות נאמנים בטב"ע אפילו מי שאינם צורבי מדרבנן, כדמוכח להדיא ב"חולין (צ"ו, א') וכמבואר בחדושי הרשב"א והריטב"א, והר"ן (ב"חולין", שם), ובתוספות "גיטין" (כ"ז, ב', בד"ה "סימנין"). לפי זה, להרי"ף והרמב"ם, והטור, והשו"ע (סוס"י רס"ב), וכל הפוסקים הבאים אחריהם, שפסקו כרי שמעון

שהוא נגד מכילתא מפורשת (שם), דאיתא: "רשב"י אומר: והלא כל הדברים, שנדבר עם משה, לא נדבר אלא ביום, החדש הזה הראהו בלילה? וכיצד היה מדבר עמו ביום והראהו החדש בלילה? (ולפיכך לא ניחא לי' לרשב"י בדרשת ר' עקיבא הנ"ל. עי' רש"י בחומש ובס' התורה והמצוה, שם) ר' אלעזר אומר: נדבר עמו ביום עם חשכה והראהו החדש בחשכה": הרי טרחו רשב"י ור"א כל כהאי טירחא רק מצד ההנחה, שהראה משה לבנה ממשית, ולא בבואית! ודע"ג.

ג) בב"ש סיים על זה: "ולא כב"ח" — והוא פלא, שהרי גם בב"ח מפורש להדיא כדברי הב"ש!

ד) והא, דאפילו שני עדים כשרים אינם נאמנים בהכרתם בטב"ע לאחר ג' ימים מהמיתה, — אין זה כלל מטעם חשש "בדדמי", אלא מטעם, דבכה"ג איכא חזקה, שהפנים משתנים באמת, עד שיכולים ללבוש צורת איש אחר לגמרי, שממילא יוכל גם להזדמן, שתדמה לצורת המעגן, שאזל לטעי"א (עי' בתשו' נוב"י ריש סי' מ' בשם מהרי"ט). באופן, שאמירת העדים אינה כלל בדדמי, אלא שהיא כפי שנראה באמת לעין כל. והדברים מבוארים בריב"ש (סי' שע"ח), שכתב: "שהרי בגמרא לא תלו הענין באמר בדדמי, אלא משום דמתפח, וכיון שצורתו משתנית, מי יעיד עליו"; והיינו, שכתב נתי הח"מ (ס"ק נ"ה): "... דאין אומרים בדדמי, ואין החסרון מצד העדים, אלא מצד המת, שמשתנה וא"א להכירו"; וכך הם דברי הט"ז (ס"ק ס"ו) והב"ש (סוס"ק נ') ועי' בתשו' מהרשד"ם (סו"ס נ"ד).

שמעון בן אלעזר בנדון כלי אנפוריא, דגבייהו לא שייכה טביעות-עינא אפילו לצורבא מרבנן (מצד דאמר בדדמי, כמו שהסביר הרשב"א בחדושי „חולין", ריש דצ"ו, בכתבו: „אפילו צו"מ, דדיק, כי לא שבעתן העין, לא סמכינן לטביעות-עיניה; ולא משום דמשקר, אלא דסבור להכיר, ואינו מכיר"; וכ"כ גם הנמו"י ב„ב"מ", שם), הרי יפלא: כיון דקא נקיט רבא לפרט כל אופני הכרעת הספק בין שנים המתעצמים בדין על שייכות אבדה אחת, למה לא השמיענו, לא הוא ולא כל הפוסקים, שהביאו דבריו, גם דין כזה: דגבי כלי אנפוריא, שיש בהם סימנים — „סימנין ועדי הכרה, ינתן לבעל הסימנין", משום דבטב"ע כזו מושללת הנאמנות מהעדים?! ובפרט, דדין כזה הרי יכלול בתוכו רבותא גדולה, דאף שישנם עדים נאמנים, המגידים ברור בב"ד, שהם מכירים היטב בטב"ע את הכלי החדש הזה, שהוא של ראובן, אפיה"כ ינתן לשמעון בעל הסימנים! ה). אלא לאו ש"מ, דאפילו גבי טביעות-עין גרועה דכלי אנפוריא, נאמנים שפיר העדים, מטעם, דלא דייקין אבתרייהו כלל. ממילא, הדרינן לכללא דרבא. וכל הפוסקים, שהיו צריכים לפרש דבריהם, ולא פירשו, מיירין בכל גווני (עי' תוס' „ב"ק" כ"ה, א', בד"ה „כאן").

עוד יש להוסיף ראיה לזה מהא שהתוספות רי"ד ב„גיטין" (כ"ז, ב') בסוגיא דמציאת גט כתבו: „דקאמרי עדים גרסינן. דסמכינן אסימן מובהק. ואי אמרי עדים, שאנו מכירים אותו (את הגט) בטביעות-עין בלא שום סימן, כשר; שכל עדות העדים בעלמא בטביעות-עין הוא, כגון הא דאמרי: כלי זה, שביד ראובן, של שמעון הוא, או פלוני הרג את הנפש, וכל כיוצא בזה, היאך מעידין? כי אם בטביעות-עין, והרי הכא נמי הכי. והאי דבעינן סימן מובהק, — משום דלא הות להו טביעות-עין בגויה, ובאו להכירו ע"י סימן זה". וכן מתבאר בפשיטות מדברי הב"ש (סי' קל"ב, ס"ק י"ג) וגם מדברי הבית מאיר והתורת גיטין והמחברת-הקודש (שהרי הם לא השיגו שם על הב"ש, אלא מצד הפליגו להאמין בכה"ג אפילו לעד אחד, היכא שאינו נוגע בעדותו; אבל גבי שני עדים, שמכירים את הגט בטב"ע, בודאי סברי כמי איניהו, דאין אחר הגדת אלא כלום, אפילו כשאינם צורבי מרבנן).

והנה, בהוספה להתירוץ, שתרצו התוספות רי"ד על הא דקאמר הגמרא, לפי גירסתם: „כגון דקאמרי עדים: נקב יש בו בצד אות פלונית" (וכן נעתק גם ברמב"ם וטור ושו"ע), ולא קאמר, שהעדים מכירים בטביעות-עין — יש להסביר, דהוא משני טעמים: חדא, כמו שמתרץ בחדושי הרמב"ן על מתניתין שם, „דאורחא דמילתא קתני, דלא שכיחא טביעות א בגט"; ועוד, דבא להשמיענו, דגבי סימן מובהק מיהא ליכא ספיקא, דמועיל מדאורייתא, כדמסיק שם. איך שהוא, הא פשיטא, דהגמרא והפוסקים לא באו לשלול הכא הנאמנות בטב"ע, שהיא עדיפא טובא מסימנים, כדקאמרינן ב„חולין" (צ"ו, א').

ועתה, אחרי שכבר מבואר בתוספות „ב"מ" (ריש דכ"ד), ד„גט לא שבעתו העין, דלא משהה איניש גיטה בידיה (ולפיכך דינו ככלי אנפוריא)"; וכך הם דברי הרמב"ן בחדושיו הנ"ל. והכי מוכח נמי להדיא מאריכות לשון רש"י ב„גיטין" שם, דבא להשמיענו בה, שרבב"ח, באמרו: „אי טביעות-עינא, אית לי בגויה", פרט או עוד גם את המלות: „שכחתי עיני בו, עד שאני מכירו יפה". דלולא זאת, לא היה אפילו צו"מ כרבב"ח נאמן על אבדתו זו, מדר' שמעון בן אלעזר ו), — הרי יוצא לן להדיא, דאף גבי גט, שטביעות-העין שבו היא בחזקת טביעות-עין גרועה, אפיה"כ נקטינן, דשני עדים נאמנים בו בכל גווני בהכרתם עפ"י טביעות-עינם, ולא חיישינן בזה גבייהו כלל ל„בדדמי".

נמצא, זכינן מכל זה לענין נד"ד, דאפילו היתה טביעות-העין שעפ"י התמונה המצוירת מוסכמת בפשיטות לגרועה בתכלית, בכל זאת שלילת הנאמנות ממנה היתה שייכה רק באופן המיוחד, באם שלא היה כאן יותר מעד אחד, אבל לא בעובדא זו, שהיו הרבה עדים בדווידאווקא וגם בסלוצק, שהכירו ברור עפ"י הציור את יושע כהן.

ג) **אפילו** נניח רגע, שגם בהרבה עדים כשרים יתכן נמי החשש, דהכרתם עפ"י התמונה המצוירת תהיה בדדמי — הנה, בנד"ד, שישנן שתי כתי עדים, אחת בדווידאווקא ואחת בסלוצק, וכל אחת בפני עצמה הכירה עפ"י הציור, שזהו המסוגע

ה) ולא יתכן לדחות, דלפיכך השמיט רבא דין כזה, משום ד„בפלוגתא לא קא מיירי" (על דרך שמתרץ ב„נזיר" ל"ה, א') — דהא, בכדי שתסולק הקושיא העצומה של ההנמו"י והלח"מ (פ"ד מהל' גזלה ואבדה, הי"ב) מעל כל הנך רבוותא, שפסקו כר' שמעון בן אלעזר לגבי רבנן, הרי ההכרח לומר, דרבנן לא קא מיפלגי כלל בזה על ר' שמעון בן אלעזר, כמבואר בשיטה מקובצת „ב"מ" (כ"ד, א') בשם הריטב"א.

ו) וממילא צלל בזה רש"י גם את ההכרח של התוספות הנ"ל ליישב עובדת רבב"ח אליבא דרבנן ולומר, דאינהו קא מיפלגי על ר' שמעון בן אלעזר.

המעגן יושיע כהן, — בכה"ג מופלא מן הדעת לגמרי, בשתי כתות בשתי ערים שונות תאמרנה שתיהן בדדמי, ועם זה תהיה עדותן מכוונת על איש אחד; אלא ודאי, דאפילו אם בלאה"כ לא הָיינו מאמינים בזה לאחת מן הכתות, מ"מ, כיון שכוונו עדותן זו שלא בפני זו, הויא זו הוכחה ברורה, שאומרות אמת; וכעין זה נקטינן ב„גיטין" (י"ט, ב') לענין שטרא פרסאה, שדייני ישראל אינם יכולים לקרותו, דאף דאין העכו"ם נאמנים בקריאתם, מיהו היכא שנותנים להם לקרותו זה שלא בפני זה, נאמנים, מצד, דכיון שהם מכוונים קריאתם, הויא זו שפיר הוכחה אלימתא, שיש לסמוך עליהם, אפילו לענין הוצאת ממון מהמוחזק. והדברים מבוארים בתשו' מהרשד"ם (סי' ע"ט), שהחליט כך מסברא, בכתבו: „ועוד אני אומר בנד"ד (ששני נכרים העידו זה שלא בפני זה בדבר הריגת אברהם באריסקאש), דבשלמא באחד או בשנים בבת אחת, שהעידו, צריך לומר: „וקברתיו"; אבל בשנים, שבאו זה אחר זה, נראין הדברים, שאין לומר, שיש לחוש, שכל אחד ואחד העיד בדדמי".

ד) **כיון** דעל הציור נִכָּרים היטב שני סימנים: שקערוריות סוף החוטם („איינגיפֿאַצקעט") וגם שינוי הגוונים שבזקנו, בהיותו כולו שחור=בהיר ותחת הסנטר צהוב, — הנה, שני סימנים כאלה, מדאינם מצויים ברובא דרובא, מחייב השכל, דאפילו כל אחד לבדו לא גרע מסימן בינוני, וכש"כ אפוא, בהצטרפם יחד, דבכה"ג סוברים הרבה פוסקים בתשובותיהם (שהביאם הפת"ש סוס"ק ק"ו, ושעשה סמוכין לדבריהם בתשו' נחל יצחק סי' ס"ה, אות יו"ד), דאפילו שני סימנים גרועים חשובים ביחד לסימן בינוני: אם כן, אפילו היה מוסכם הדין, שבטביעות=העין שעפ"י התמונה המצולמת יש חשש „בדדמי", אפילו גבי שתי כתי עדים, שבשתי ערים שונות, הרי אכתי נקטינן להדיא, דבהצטרף לטביעות=עין גרועה הסיוע דסימן בינוני, שוב לא חיישינן כלל ל„בדדמי"; כמבואר בתוס' „יבמות" (קט"ו, ב', בד"ה „וקאמרי סימנים" הראשון) ובט"ז (ס"ק מ"ב), ובב"ש (ס"ק פ"ז ופ"ט), ובנוב"י (סי' מ"ג).

ה) **הנה**, ההזדווגות דשני גוונים שחור וצהוב בזקן, באופן כבנד"ד, היא באמת מציאות רחוקה מאד; ויותר מזה כתב הב"ח בתשובותיו (סי' פ"א): „דלא שכיח כלל זקן עב משתי מראות שווארץ און ברוין (שחור וחום)", אף שהצבעים האלה קרובים זה לזה; וכש"כ אפוא, שאינה שכיחא כלל בזקן הזדווגות צבעי שחור וצהוב, הרחוקים זה מזה. ממילא, קרוב מאד לומר, דחשוב זה שפיר סימן מובהק (עי' ב"ש ס"ק ע"ג). אך, באם שנחשוש לקבוע כך להלכה, הנה, זה ברור, דאין לך סימן בינוני טוב ממנו; וכמו שפסק נמי בשו"ת מהרי"א הלוי (ח"ב, סי' קמ"ז); ואם כן, בהצטרף לסימן כזה גם שקערוריות סוף החוטם (שיש לדונו נמי לסימן בינוני, כעין המבואר בשו"ת צ"צ החדש סי' מ"ט, אות א'; ותו, דודאי לא גרע משֶׁבֶר, שהוא מצוי יותר משקערוריות החוטם, ואעפי"כ פסקו בתשובות שב"י סי' ט"ז וקה"י סי' ו' וגבעת פנחס סי' כ"ד, דהוי סימן בינוני) וגם מה שהודיעו מפאפיואל, שהתמונה המצולמת היא מאיש משוגע (דשטיא, דהוי סמן בינוני, מדאין השגעון, ר"ל, מצוי אלא במיעוטא דמיעוטא, וכמו שהעלה בשו"ת עין יצחק סי' כ', אותיות ז'—ח'), בכהאי גוונא ברור הדבר, דהזדמנות שלשת סימנים כאלה ביחד עולה למדרגת „סימן מובהק"; אחרי שהרבה מאד מגדולי האחרונים מקילים אפילו רק גבי הצטרפות דשני סימנים בינונים איזה שיהיו (עי' בנה"ש סי' ו', אות כ"א, ובתשו' צ"צ החדש סי' מ"ט, אות ב', וסו"ס פ"ז, ובתשו' בית שלמה סי' ל"ח).

נמצא, דהעדים מפאסוואל, שצלמו התמונה לפאריטש עפ"י דרישת הדר"ג, הרי הודיעו בזה (היינו, ע"י ציור התמונה, דודאי לא גרע מאם היו מודיעים כזאת במכתב ע"י ציור אותיות הכתב), שאחד, שהיו בו סמני הזקן והחוטם הנ"ל, נפטר, ועם זה הודיעו בכתב=עדותם, שהיה איש משוגע, — אם כן, הנה העדים הללו עומדים ומעידים על הנפטר בסימן מובהק, ואנן ידעינן בוודאות, שבעל סימנים כאלה, שהתלכדו והיו לסימן מובהק, הוא המעגן יושיע כהן: לפי זה, אפילו לא היתה כאן שום הכרה בטביעות=עין עפ"י התמונה המצולמת (כגון, אלו נשתכחה צורתו באורך הזמן או נאבדה התמונה, שנתקבלה מפאסוואל, קודם שהספיקו העדים או העגונה לראותה), הרי אכתי אפשר שפיר להתיר את האשה עפ"י סימן מובהק כזה לבדו.

ובכן, מכל הלין טעמי, נראה, שיש להתיר את העגונה לעלמא, באם ישסכים לזה הדר"ג ועוד אחד הרבנים המובהקים.

סימן ל"ז.

אברך מתושבי ק' זוֹבוֹוֶקא, ר' שמואל אבא ב"ר מיכל פראדקין, נסע אל גיסו עירה ווראנצאווקא, הסמוכה לעיר ניקאפאל להתעסק

להתעסק שם במסחר. והנה, אחרי שהותו שם איזה חדשים, הגיעה לאשתו ידיעה טלגרפית מניקאפאל, כי נטבע בנהר, ר"ל,— בהגיע הענין אלי, פניתי בהצעתי אל הרב הניקאפאלי, כי ישתדל לשלוח הנה גב"ע על אודות אותה המאורע. אולם, אחרי התקבל גביית-העדות בצירוף מכתב הרב הנ"ל (אשר התימתו נכרת לי היטב), ונמצאו בלתי מספיקים להכליתם כראוי; הוספנו לגבות פה עדות מהעגונה, אחרי שובה מנסיעתה לניקאפאל, וגם מבנה, ששב לביתו מווראנצאווקא, אשר התגורר בה ביחד עם אביו הנ"ל.—

העתקת הכתבים, הנוגעים לנד"ד.

א.

(מכתב הרב הניקאפאלי).

„... **אור** ליום ב', פ' „קרח" (הרנ"ט), בבוא אנית הקיטור מווארנגלאווקא, בשעה השתים עשרה בלילה, בעת, שמאיזו סבה חשכו פנסי האניה, והרפסודות, שהוגחו בשביל עליית הנוסעים אל היבשה, היו בלתי מסודרות כראוי,— נפל אחד לנהר דניעפר, בעלותו אל היבשה; ולא נודע, אם הוא יהודי או נכרי. למראה המקרה הנורא הזה, עמדו כולם משתוממים ונבהלים; והיכף באו שוטרי הפאליציי וחפשו במקום טביעתו סביב להאניה, ולא מצאוהו; רק על גלגל-המשוט של האניה מצאו פאַלטא (בגד עליון) ממין סחורה שחורה, אשר לקחוהו עמהם להפאליציי. אח"כ ביום עש"ק במע השמש ד„ח"ק" ר' משה שעטעמאן מהסטאראָסטא דמחוז דאהאליאָווקא, השייך לפה ניקאפאל, היושב ג"כ על הדניעפר, שספר לפני הסטארשינא דפה, אשר שלשה אינם-יהודים, בעמדם לא רחוק מאותו הנהר, ראו גלגולת אחת, שלפה על פני המים, עד שבאה לשפת הנהר; וראו, שזהו גוף אדם. אז הודיעו מזה להסטאראסטא. ואותו הסטאראסטא הלך אח"כ להודיע את הנאדזיראטעל (פקיד-מפקח, אינו-יהודי); כי בלא הפאליציי, אסור להזיז המת ממקומו. כשמוע כזאת השמש הנ"ל, רץ להגבאי ד„ח"ק" להגיד לו, שיש לנסוע לשם לראות, אולי הוא יהודי. ונסעו הגבאי עם השמש למקום המעשה, ומצאו, שהנאדזיראטעל עומד והנטבע מונח על שפת הנהר. כאשר ראה הנאדזיראטעל, שיש על הנטבע ארבע-כנפות, אמר להם: „זה יהודי! קחוהו וקברוהו בביה"ק שלכם" כו'. והנה קברו אותו בעיר ניקאפאל מלובש בהפאָרשטאניקעס ובארבע-הכנפות, רק הכתונת הפשיטו השמשים מעליו.

בחצות יום א' פ' „חקת" בא גיסו : ובנו של ר' שמואל אבא ב"ר מיכל פארדקין מעיר ווארנגלאווקא. ובנו אמר סימנים גרועים על מלבושי הנטבע. כן אמר, שעל לב הכתונת היתה רקמת פרחים ואילנות, וגם, שהיו מרוקמות על הכתונת שתי אותיות לרפתיות „F", „S", ושהרקמה היתה מחוטים שחורים. אח"ז הלכתי אל הנאדזיראטעל לגבות עדות מפיו. והנה הראני שלשה הניירות שמצא, גם הראני, איך שנכתב בפנקס הממשלה, ירה"ה, המיוחד בשביל מקרים כאלה, יום הטביעה והמציאה של שמואל אבא בן מיכל פארדקין מזורזווקא הסמוכה לעיר פרילוקא, ומראה שערות ראשו וזקנו, וסמני מלבושיו, וסמני הכתונת: אשר על לב הכתונת ועל בית ידה היו מרוקמים בחוטים שחורים פרחים ואילנות וגם נרקמו עליה שתי אותיות לרפתיות הנ"ל. יען שכך הוא חוק הקיר"ה, לרשום כל הפרטיות. כך אמר לי הנאדזיראטעל. וגם ספר לי המעשה, איך שבא הסטאראסטא והודיעו, שנמצא נטבע; אז נסע תיכף ומצא אותו עדיין מונח במים. וכאשר הוציאו משם, והוא הפשיט ממנו את הסיורדוט, מצא בכיסו שלשה ניירות, דהיינו: תעודה אודות שחרור מעבודת הצבא על שם שמואל אבא בן מיכל פארדקין מתושבי זורזווקא ומנכתבי פרילוקא; תעודה אודות היתר ישיבה בעיר ווארנגלאווקא, שנתן לו הנאדזיראטעל דשם, מחמת שנאבד ממנו הפאס, והנייר השלישי הוא כתב-בקשה מרשא"פ הנ"ל למיעשטשאנסקאיא אופראווא דעיר פרילוקא פלך פאלטאווא, שתשלח לו פאס חדש במקום הנאבד. כן הודיעני אז הנאדזיראטעל, כי ענין האסון נמסר כעת לחוקר-הדין, לחקרו ולדרשו היטב; בכדי לגבות ממון בעד הנטבע מה„חברה הרוססית", בעלת האניה הנ"ל.

כבוא האשה מ' מלכה בת ר' עקיבא יוסף, אשר לפי דבריה היא אשת האיש, שיצא עליו קול הטביעה, הביאה את יתר הכתנות, שעזב בעלה בווארנגלאווקא, והנה, גם עליהן היו מרוקמות שתי האותיות הלרפתיות הנ"ל.

עוד זאת, שלא נשמע בכל סביבותינו, שנטבע איש, זולתי ההוא מליל כ"ז סיון הנ"ל.—

והנני שולח לו הגב"ע לוטה בזה.—

ד' ידידו ברוך ב"ר אהרן ז"ל וואלאסאוו,
הופ"ק ניקאפאל.

ב.

(גבה"ע הניקאפאלית).

במותב תלתא כי דינא כחדא הוינא, בא לפנינו ר' אברהם יעקב ב"ר לוי יצחק שווארצשטיין, גבאי דח"ק דפה, והגיד לפנינו בתו"ע באליונ"ע; ואמר לפנינו, שכאשר שמעו, שנמצא נטבע בנהר דניעפר בכפר ניפליאווא, נסע הוא לשם ומצא, שעומד האנדזיראטעל דפה עם שלשה הא"י, שמצאו את הנטבע שם. ויספר האנדזיראטעל לפני הגבאי הנ"ל, שמצאו את הנטבע מלובש בהבגדים: סורדוט, עם מכנסים, עם הארבע-כנפות ועם הכתונת. על הכתונת היה לב הכתונת מרוקם בחוטים שחורים. וכן היתה מרוקמת גם שפת בית-ידה. כן היו מרוקמות על הכתונת שתי אותיות: האחת „שא" רוססית, כתמונתה בדפוס, והשנית „עף" צרפתית, גם נמצאו בבגדו שלשה ניירות, היינו: סְוִוידֶיעטֶעלְסְטְוָא על שחרור מעבודת הצבא, אוּדָאסְטָאוֶוירֶענִיֶע על היתר ישיבתו בווארנגלאווקא, וגם פְּרָאשֶׁענִיֶע למיעשטשאנסקאַיא אופראווא אשר בעיר פרילוקא, ששלח לו פאס. ואמר לי האנדזיראטעל, ששמו עפ"י הניירות האלו הוא: „שמואל אבא בן מיכל פְּרַאדקין" .—

שוב העיד לפנינו השמש ד„ח"ק" ר' משה ב"ר אברהם שמעון שטחטמאן, איך שהיה בבית-פקידות האכרים (וואָלאָסט) דפה ושמע, שבא השטארשטא דניפליאווא וספר, שנמצא נטבע אחד. וכששמע זה, עלה ברעיונו, אולי הוא היהודי שנטבע; ואמר להגבאי הנ"ל, ונסעו שניהם לשם. ושמע מה שהגיד להם האנדזיראטעל כך, כמו שהגיד הגבאי ד„ח"ק" ר' אברהם יעקב הנ"ל.

שוב העיד לפנינו ר' מתתיהו ב"ר יואל בֶּעזְפַּאלאָוו בתו"ע באליונ"ע, איך שבהיותו בווארנגלאווקא, שמע מר' משה ב"ר עקיבא יוסף בעזפאלאוו, שהוא שמע מר' יונה לפידות, ששמע מר' שמואל אבא ב"ר מיכל פראדקין, שנוסע לניקאפאל על היריד ולוה א' רובל אצל ר' פסח ליעווין. גם הגיד לפנינו, שר' משה בעזפאלאוו אמר לו, ששמע מר' עקיבא שיינעס, שישב עם ר' שמואל אבא הנ"ל על אנית-הקיטור הקטנה ההולכת לגירלעס, ובגירלעס ישבו על האניה הגדולה ההולכת לניקאפאל; ואחרי כן לא ראה אותו עוד, כי הוא היה בתוך התא, ור' שמואל אבא היה על הספון (פאלובא). — כל זה העידו לפנינו העדים הנ"ל בתו"ע כד"ת. יום ה', י"ד תמוז, שנת תרנ"ט לפ"ק. פ"ק ניקאפאל.

נאם ברוך ב"ר אהרן ז"ל וואלאסאוו חופ"ק הנ"ל.

ונאם מאיר ב"ר שניאור זלמן ז"ל חאלאמאוו סו"ב.

ונאם שניאור זלמן ב"ר ישראל יעקב זלה"ה ס"ן.

ג.

(הגדת העגונה לפני בדה"צ דפה).

במותב תלתא כי דינא כחדא הוינא, כד אתת לקדמנא מ' מלכה בת ר' עקיבא יוסף בעזפאלאוו, אשת ר' שמואל אבא ב"ר מיכל פראדקין. והגידה בפנינו לאחר האיומים, איך שֶׁבְּהִשָּׁמַע פה הקול, שיצא בעיר ניקאפאל, כי נטבע שם בעלה הנ"ל בנהר דניעפר, בנסעו מווארנגלאווקא, שהיה מתגורר שם כמה חדשים, אל היריד דניקאפאל; מהרה לנסוע לשם לערך בתחלת חדש מנ"א, שנה שעברה. והנה, אמרה להרב דשם, כי, אחרי שראתה מקודם בווארנגלאווקא את החפצים שנשארו מבעלה, תדע אפוא עפ"י הבגדים, החסרים מסכום-הכולל של חפציו, שהוא היה מלובש בשעת נסיעתו משם לניקאפאל במכנסים של קאָרט ממראה אפר-מנומר (סֶיער-רְיַאבּ), בפָּארְזשַאק (סורדוט) של ליוּסְטְרִין כחול (בלאָוער) וגם בפַּלְטא של אַדְרִיֶע שחורה. אח"כ הלכה מבית הרב אל חוקר-הדין (סליעדאָוואַטעל) דשם, אשר אצלו היו מונחים בגדי הנטבע למשמרת; והנה נוכחה, כי באמת לא טעתה, והבגדים שביד חוקר-הדין, הם, הם, הבגדים, שפרטה מקודם להרב; אשר הכירתם היטב, בטביעות-עין, שהם הנם הבגדים של בעלה. כן הכירה אצל הרב את לב כתונת בעלה („דאָס הערצל פון זיין העמד"), שנחתך מכתונת הנטבע, אשר נקבר בה. גם הכירה היטב על הלב הזה את הרקמה, שרקמה בתה בחוטים שחורים מיני עלי אילן עם ראשי תיבות משם בעלה באותיות צרפתיות. „F". „S". גם הכירה את התעודה מֵהַוָואינְסְקאָיֶע פְּרִיסוּטְסְטְוִויֶע דפה, שֶׁנִתְּנָה לבעלה בדבר השתחררו מעבודת הצבא, ואת כתב-הבקשה על שם האופראווא דפה, שכתב לה סופר, בהשתדלות ר' מרדכי קרופילקי, ושלחתו לו לעיר ווארנגלאווקא, בכדי שיבקש משם באמצעותו את האופראווא, שתשלח לו פאס אחר, תחת הפאס שנאבד ממנו. — כל זה הגידה האשה מ' מלכה הנ"ל. ומה ששמענו כתבנו וחתמנו. ולראי' בעה"ח ד' כסלו, שנת תר"ס לפ"ק. פה פרילוקא.

(חתימות בדה"צ).

עדות

ד.

(העדאת בן הענונה).

במותב תלתא כי דינא כחדא הוינא, כד אתא לקדמנא הבחור דוב ב"ר שמואל אבא פרחדקין והעיד לפנינו בתו"ע באליונ"ע ובח"ח, אחרי האיומים, כזו הלשון: „מיין פאטער, ר' שמואל אבא ב"ר מיכל פרחדקין, און איך זיינען אין לווייטן גיוועזען אין ווארשאלאווקא, וואסערע איז ווייט פון ניקאפאל לערך 35 ווארסט. איך בין דארטען געווען אויף איין ארט קרוב צו א יאהר, און דער פאטער איז דארטען געוועזען לערך א חדשים זיבען. ער האט דארטען געהאנדעלט מיט ווייטן, און מען האט איהם דארטען גוט געקאנט. זונטאג פ' „קרח", כ"ו סיון, תרנ"ט, איז ער געקומען צו מיר און זאגט, אז ער פארט פארנאכט אוועק אויף דעם יריד אין ניקאפאל און וועט קומען דאנערשטאג צוריק. צו ליעב דעם, האט ער גילוטן א רובל ביי מיין בעל-הבית ר' פסח ליעוין; ווארום ער האט ביי זיך גאר קיין געלט ניט געהאט, ווייל ער האט זיין געלט אבגעשיקט א היים. אויפן יריד האט אויף איהם געווארט זיין שותף, ווארום ער פלעגט האנדלען מיטן שותף איינאייגעס, אויפן שותפים געלד. בכן איז ער יענעס פארנאכט אוועגגעפארין מיטן פאראחער קיין ניקאפאל. ער האט-זיך געזעצט אויף דעם קליינעם פארחאד, וואס גייט ביז גירלעס. אין גירלעס האט ער זיך געדאפט איבער-זעצען אויפן גרויסען פארחאד, וואס גייט גלייך קיין ניקאפאל. אז איך האב געווארט דאנערשטאג און פרייטאג, ערשט ער איז נאך אלץ ניטא, בין איך שבת נאראטשנע געגאנגען צום פארחאד, זעהען, טאמער וועט ער יעמאלט קוממען. זונטאג האט מיר דער רב געהייסען פאהרין קיין ניקאפאל, איז מיט מיר געפארען דער פעטער ר' משה ב"ר עקיבא יוסף בעזפאלאוו. מיר האט מען נאך ניט אויסגעזאגט, נאר דער פעטער האט כען געהערט פון דעם קול, וואס איז ארויס, אז מיין פאטער איז דערטרונקען געווארען, בעת ער האט אנגעהויבען ארפגיין פון דעם פארחאד, וואס איז אנגעקוממען אין ניקאפאל 12 א זייגער ביי נאכט כ"ז סיון הנ"ל. קוממענדיג אין ניקאפאל, איז דער פעטער משה נויט מיר געגאנגען צום גבאי „דחברה קדישא". האט אונז דער גבאי דערציילט, אז דעם פאררינגן פרייטאג איז ער געקוממען צו דעם ארט, וואס מען האט דארטין ארויסגענוממען פון טייך א דערטרונקענעס (דאס איז א ווארסט דריי פון ניקאפאל). האט ער דארטין דערוויסט דעם נאדזיראטעל מיט פאליציאנטען און מיט דיא ערלים, וואס האבען געפונען דעם דערטרונקענעס. האט איהם דער נאדזיראטעל דערציילט, אז ער האט אויסגעטאן דארטען פון דעם דערטרונקענעס דיא זאכען און האט געפונען אין קעשענע פון דעם פאדזשאק (דארטען רופט מען דאס: „סורדוט") איין פריזיוונאיע סווידיעטעלסטווא (תעודת שחרור מהלבא); איין סווידיעטעלסטווא אויף זילען אין ווארשאלאווקא און א פאספארט, וואסערער איז ביי איהם פארפאלען געווארען, און א פראסעניע צו פרילוקער אופראווא, אז זיא זאל איהם ארויסשיקקען א נייעם פאספארט, — איז אין אלא דיא אללע פאפיערן געשטאנען דער נאמען: „שמואל אבא בן מיכל פרחדקין, זורווקער איינוווינער, פרילוקער מיעשטשאנין". דער נאדזיראטעל האט איהם געזאגט, אז ווייבאלד דער דערטרונקענער איז מלובש אין איין ארבע-כנפות (וואסערען דער נאדזיראטעל האט פון איהם ניט אויסגעטאן), איז דאס איין יהודי; בכן זאללען איהם יהודים מקבר זיין. דאס גלייכען דיא העמד האט אויך דער נאדזיראטעל פון איהם ניט אויסגעטאן; האט דער גבאי מיטן שמש, וואס איז מיט איהם דארטען געווען, אויסגעשניטען דיא הערלעל פון דער העמד. אללע מלבושים דעם דערטרונקענעמס מיט דער הערלל פון דער העמד האבען צוגענוממען דער גבאי מיטן שמש מיט זיך אויפען בית-עלמין. דער גבאי האט אונז נאך געזאגט, אז דעם דערטרונקענעם האט מען מקבר געווען ביי זיי אין ניקאפאל. פון גבאי זיינען מיר געגאנגען צום נאדזיראטעל, מיר האבען עס געפרעגט וועגין דעם דערטרונקענעם; האט ער אונז אויסגעלייענט, אז שמואל אבא בן מיכל פרחדקין, זורווקער איינוווינער, פרילוקער מיעשטשאנין, איז דערטרונקען-געווארען; וויא עס ווייזט פון דיא דריי פאפיערן, וואס מען האט געפונען ביי דעם דערטרונקענעם. און דער נאדזיראטעל האט זיי אונז באוויזען. אויך האט ער אונז אנגעשריבען צום סליעדאוואטעל דיא מעשה מיט דעם דערטרונקענעם; און איך מיטן פעטער משה'ן האבען זיך געחתמעט אויף א פראשעניע צום סליעדאוואטעל, אז דיא בעלי-בתים פון דעם פארחאד זאללען בעזארגען אונזער געזינד מיט לעבענסמיטעל; ווייל אונזער אומגליק האט זיך געטראפען דורך דעם, וואס אויפען פארחאד איז ניט געוועזען אין ארדנונג. זייענדיג ביים סליעדאוואטעל, האט ער אונז געוויזען מיין פאטערס פאלטא, וואסערער האט זיך געפונען ביים סליעדאוואטעל. פרוער האט ער מיך געפרעגט סימנים אויף דעם פאלטא. נאך דעם, אז ער האט איהם אונז געוויזען, האבען זיך געפונען דיא זעלבע סימנים, וואסערע איך האב פארגעזאגט. און איך האב דעם פאלטא גוט דערקאנט נאך דיא סימנים און דורך עצם

טביעות-עין. דאס איז געווען דער זעלביגער פּאַלטא, אין וואסטערין מיין פאטער איז אוועקגעפאָרען כ"ו סיון פאַרנאַכט מיטן פאראחאד קיין ניקאפאל. נאך דעם, זיינען מיר געגאנגען מיטן גבאי הנ"ל צום ניקאפאליער רב. אַהינצו האט איין יוד געבראכט פון בית-עלמין דעם דערטרונקענעמס זאכען, היינו: דיא הויזען, דעם פאדזשאק, דיא זיליעט, דיא באטיקעס און דיא הערצל, וואס איז אויסגעשניטען געווארען פון זיין העמד. אוידער מען האט זיי מיר געוויזען, האב איך אויף זיי געזאגט סימנים; דאס הייסט, אז דיא הויזען מיט דער זיליעט זיינען פון גראבען קארט פון ריאַבֶּען צוויעט; דער פאדזשאק איז א ליוסטריכענער איין בלאוולעכטער צוויעט; דיא באטיקעס איז אויף ביידע זייטען געווען לאטקעס, און זייערע פּאָדְמֶיעטְקֶעס זיינען געווען אויסגעריבען און צוריסען; און דיא הערצל פון דער העמד איז דיא מאַנישקע אויסגענייטגעווארען מיט שווארצע פאדעס בלעטלעך און קווייטלאך, און צוויי פראנצויזישע בוקוועס: „עס" „עף", וואס דאס איז דער ר"ת פון מיין פאטערס נאמען; ווארום אויף רוסיש פלעגט ער זיך חתמענען נאר „סַמוּעֶל פְרַאַדקין" און פלעגט ניט דערמאנען דעם אנדער נאמען „אבא". נאך דעם, אז מען האט מיר געוויזען דיא אלצע זאכען, האט זעך געפונען דיא אלצע סימנים, וואס איך האב אויף זיי פריער געזאגט. אין דיא אלצע זאכען און דאס גלייכען אין דעם פּאַלטא, וואס דער סליעדאוואטעל האט מיר געוויזען, איז מיין פאטער געווען אנגעטאן דעם טאג כ"ו סיון, ווען ער איז אוועקגעפארען מיטן פאראחאד קיין ניקאפאל. אז מיא האט מיר געוויזען דיא אלצע זאכען, האב איך זיי גוט דערקאנט דורך דיא סימנים און דורך עֶצֶם טביעות עין. דארטען ביים רב האב איך נאך געזאגט, אז דער ארבע-כנפות, וואס מיין פאטער האט געטראגען, איז געווען פון ליט, וואס איז אויסגעפארבט מיט רויטע פינטעלעך. האט דער גבאי ד„ח"ק" הנ"ל געזאגט, אז אזא ארבע-כנפות איז טאקע געווען אויף דעם דערטרונקענעס, — נאך מיין ארומקוקען ביים רָב דיא אלצע יענע זאכען, האט מען זייא אוועג-געטראגען צוריק אויפען בית-עלמין; פון וואַנען דער נאדזיראטעל האט זייא נאך דעם צוגענוממען און האט זייא איבערגעגעבען צום סליעדאוואטעל." — כל זה העיד לפנינו הבחור דוב הנ"ל, שבא לכלל גדלות בשנים ובסמנים, כפי דתוה"ק. ומה ששמענו כתבנו וחתמנו. יום י"ד כסלו, שנת תר"ס לפ"ק. פה פרילוקא. (חתימות בדה"צ).

הנה, כיון שלא ראה איש את טביעת ר' שמואל אבא פראדקין וגם לא הכירוהו, שהוא הנטבע, שהוצא מהנהר בכפר ניפליאוות, אין לנו שום היתר אחר להעגונה, זולתי הנשקף מהסמיכה על כתבי הנטבע הנ"ל, שנפרטו בהם שמו ושם אביו ומשפחתו ועירו, ועל הא שהעגונה ובנה העד דוב הכירו את בגדי ר' שמואל אבא ע"י טביעות עין גמורה וגם ע"י סמנים. דהיינו: מה שהכירו את הצבעים ומיני המטוה השונים של המכנסים, הפּאָדְזְשַׁאק (סיורדוט) וְהַפַּלְטָא — הר"ז בכלל סמן אמצעי, מטעם דכיון דיש כאן שלשה בגדים המשונים זה מזה בצבעם ובמין המטוה. ודאי, דילא סמן כזה מכלל „חיורי וסומקי", דקא חשיב הגמרא לסמן גרוע גבי כלים; משום דהתם מיירי רק באופן, שהם כולם ממין צבע אחד; וכמו שהעלה בתש' חת"ס (אה"ע, ח"א, סמ"ח), וכן הביא הפת"ש (סי"ז, ס"ק ק"ו) בשם תשובת קהלת יעקב. כן הסמן דשני הטלאים, שעל המנעלים משני הצדדים, שהגיד העד דוב הנ"ל, פשיטא, שאינו נופל בערכו מדין נקב בעלמא ביריעת הגט, דמוכח להדיא ב„גיטין" (דכ"ז, ע"ב), דחשוב מיהת לסמן אמצעי, שבו הוא דמספקא לן התם: אם מועיל מדאורייתא או רק מדרבנן. גם מה שהגידו העגונה ובנה דוב, שיש על לב הכתונת סמן רקמת ע"י אילן עם שתי אותיות צרפתיות, שהן ר"ת מהשם „סַמוּעֶל פְרַאַדקין", ודאי, דהוה נמי בכלל סמן אמצעי, כדמוכח להדיא מהסוגי' ב„ב"מ" (דכ"ג, ע"ב, בד"ה „ברשום") וכמבואר בנוב"י (ס' מ"ג, בד"ה „העשירית"). לפי"ז, הרי לדעת הר"א מזרחי, ז"ל, והמ"ב, והט"ז סי"ז, ס"ק ל', וגדולי האחרונים הרבים, החונים על דגלם, הא קא מצטרפי הנך סמנים האמצעים, להחשב ביחד לסמן מובהק; כיון דבאמת רחוק הדבר מאד, שתזדמן עוד אצל אחד הצטרפות מלבושים בעלי צבעים כאלה, וממיני מטוה כאלה, עם מנעלים בטלאים כאלה, ועם כתונת, המרוקמת רקמה כזו.

ואחרי היות כאן הכרת בגדים מעלייתא כזו וגם מציאת כתבים, המעידים על מהות הנטבע, הרי נפתחים לפנינו שערי ההיתר עפ"י הסניפים האלו:

א). אף דנקטינן עפ"י השו"ע (סעיף כ"ד), שאין לסמוך בהיתר עגונה על הכרת כלים, משום דחיישינן בהו לשאלה; מ"מ נד"ד שאני, משום שישנן לפנינו כמה אומדנות צדדיות, שהנטבע הוא בעל הבגדים שנזכרו, דהיינו: א) מה שר' עקיבא שינעס, שנסע ביחד עם ר' שמואל אבא, לפי גבה"ע הניקאפאלית, ראהו בישבם בגירלעס על האניה הגדולה, ומשעה שנפרד ממנו לְהָא האניה, לא ראהו יותר; אף דהקיף הזעקה את כל הנוסעים, בדבר האחד מביניהם, שנפל זה עתה

לנהר

לנהר מסולם אניאס, שעמדה אצל חוף ניקאפאל, וגם, בהתעסק שוטרי הפאליצעיי באותו מעמד לתפש את הנטבע, הלא יחיב השכל, שבמצב כזה, נקבלו כל הנוסעים יחד על החוף, סביב למקום האסון, בכדי לדעת תוצאותיו, כפי שהוא טבע ודרך העולם; אם כן הרי בודאי היה ר' עקיבא שינעם רואה בתוכם גם את ר' שמואל אבא; — ואם לאחר כל אלה, נפקד ר' שמואל אבא מבין הנוסעים, הרי מוכחא מלתא, שהוא, הוא שנטבע. וכיון שלפי מכתב הרב הניקאפאלי, לא נשמע אז בכל הסביבה, שנטבע איש, זולתי האחד מליל כ״ז סיון הנ״ל, ממילא מוכח נמי, שאותו הנטבע, הוא שנמצא לאחר ד' ימים במרחק שלש ווירסטות ממקום האסון. דנהי, דאין לסמוך להתיר בהחלט עפ״י סברת „הני שנאבד, הוא שנמצא", כמו שדחה הנוב״י (סי' מ״ו) את דעת המבי״ט והשב יעקב בזה; מיהו באמת אין זה אלא משום, דמצד חומר דאשת איש, חיישינן לחששא רחוקה, דהזדמנות נטבע אחר באותו זמן וסמוך לאותו המקום; אבל מגדר אומדנא דמוכח ודאי, דלא יצא, אחרי שכך הוא ברובא דרובא וכך נוטה השכל. וכמו שמתבאר נמי מתוך דברי תש' זכרון יוסף (סי' ה', בהשגתו על השואל, מאות י״א עד ט״ז) ותש' שו״מ (מהת״ל, ח״א, סי' קכ״ח), ותש' חשק שלמה (להגאבד״ק נאשעלסק, ז״ל, סי' י', מאות ז' עד י'). ועי' בתש' משיבת נפש (סי' ל', בד״ה „ובאמת בלאה״כ");

ב) כיון שעל רש״א היה מוטל לבוא ליום כ״ז סיון אל היריד בניקאפאל, מצד שותפו הממתין עליו שם, ולא בא; כן היה לו לחזור לוואראנגלאווקא באותו השבוע, כפי הבטחתו לבנו קודם הנסיעה, ולא חזר, וגם אבד זכרו זה יותר משנה; לפיכך, אם נתפוס, אשר רש״א, שלא היה לו שום קטטה עם ב״ב (דהרי לא היה משאיר אצלו מהכנסתו אפילו פרוטה, רק שהיה שולח הכל לביתו, כמבואר בהעדאת בנו), ינוד פתאום למרחקים, בזו השעה, שאחד מחבריו הנוסעים באניה, שלא נודע מי הוא, נאבד לעין כל מתוך הקהל; ואעפ״כ לא יודיע רש״א בכל המשך הארוך ע״י הפאסט, המצויה בזמננו בכל המקומות, כי עודנו בחיים, בכדי למחות דמעה מעל פני בני ביתו, שיחלטו בלי ספק, שהוא היה טרף לשני האסון הנורא בליל כ״ז סיון, — יהיה זה מוקצה מן הדעת ממש, וכמש״כ החת״ס בתשובותיו (סי' ס״ה). ובכלל הרי מבואר בתש' זכרון יוסף (שם, אר״ז), דאף דאין לסמוך בהחלט על מה שכתב המבי״ט, דאם נעלם איש; „הוא דבר שרובו למיתה; שאם היה חי, היה שב לביתו"; וכש״כ, שאין לסמוך על זה היכא, שההעלמה היתה ע״י הטביעה בנהר; מ״מ „יש לצרף היתר זה לשארי לדדי היתר, כיון דידעינן, דמיהת אומדנא דמוכח הוא"; וכ״כ בתש' נודע בשערים (מהד״ק, ס״ס כ'). ואחרי שיש הוכחה מן הצד, שרש״א נפטר מן העולם; ונוסף לזה נטבע באמת אחד מהנוסעים באותה האניה, שנסע בה רש״א, וגם במהרה נמצא נטבע לא רחוק ממקום אותה הטביעה, — א״כ אין לך אומדנא יותר גדולה מזו, שהנטבע, שנמצא אצל חוף ניפליאווא, הוא הוא רש״א הנעלם;

ג) כיון, שלפי העדאת דוב פראדקין, לא היה ביד אביו רק הרו״כ האחד, שלוה על הוצאות דרכו מוואראנגלאווקא לניקאפאל; א״כ, אלמלא סבת מיתה, הרי רחוק מהשכל בתכלית, שמי שהוא סוחר מעודו ורחוק מתכונתו מאד מלהתהפך כרגע למחזר על הפתחים, ינוד פתאום למרחקים, באין בידו פרוטה לפורטה;

ד) כן, כיון שלפי דברי העגונה ובנה, לא היה פאס ביד רש״א; ממילא, הרי לא יתכן כלל, שאיש מן הישוב כמוהו יהין לנוע בלעדיו למרחקים, בעת שעין הממשלה צופיה ומשוטטת ומדקדקת הרבה, לעמוד כצר ולגדור בחזקת היד בעד הנוטת איש כזה, כידוע.

מעתה, כיון דאיכא כ״ן אומדנות כאלו, דמוכחות טובא, שרש״א הוא, הוא, הנטבע, שנמצא אצל כפר ניפליאווא, הרי הכריעו בכה״ג בספר נתי״ת, שהביא המהרא״י בפסקיו (סי' קמ״א), והגר״א בביאוריו (ס״ק פ״ג), ובס' מה״ל, שהביא הפת״ש (ריש ס״ק ל״ה), ובתש' חשק שלמה (הנ״ל, ס״ס י״א), שיש לסמוך שפיר ארוב הפוסקים, המקילים, שלא לחוש כלל גבי סמני כלים לשאלה. ממילא, כיון שבגדי רש״א, שהוכרו היטב, נפשטו מהנטבע שנמצא; א״כ הרי יוצא כנ״ד מגדר אומדנא דמוכחא ונכנס לכלל ודאי, לפי הכרעת הנך רבוותא.

ב) . **מצד**, שהכרת כל הבגדים היתה ע״י טב״ע גמורה (המושללת מחשש „בדדמי", עפ״י המבואר בנוב״י סמ״ג, בד״ה „והשתא", ובלב״ל החדש לאדמו״ר, ז״ל, סנ״ה, או״ב), ולא רק ע״י הסמנים; א״כ הרי סברי כמה רבוותא מהאחרונים, שהביאם בס' נתיבות השלום (סי' ו', סעיף ט', אות ט'), דכל חומרת חשש שאלה היא רק היכא, שהוכרו הכלים רק ע״י סמן מובהק, דאז מצטרפת לחששא דשאלה גם החששא, דשמא נזדמן מיהא עוד סמן כזה; אבל היכא, דליכא הצטרפות חששא כזו, דהיינו, כשהוכרו ע״י טביעות עין, אז אין אנו מפליגין להחמיר מצד חששא רחוקה דשאלה לבדה. באופן, שהכריע בנה״ש שם לצרף סברא זו לכה״פ בתורת סניף; וכמו שצרפוה נמי בתש' הגרעק״א (ס״ס ק״ז) ובתש' חשק שלמה (שם).

ג) . **מצד**, שרש״א נסע מוואראנגלאווקא בכ״ו סיון בערב, ולאחר איזו שעות (היינו בחצי

ליל כ"ז בו, לאחר האסון שקרה, בהגיע אניתו לחוף ניקאפאל), כבר נמצא הפַּלְטָא שלו נאחז בגלגל המכונה של האניה, שלקחתי משם הפאליצייא ומסרתו לחוקר-הדין; והעד דו"פ הכירו אח"כ אצל חוקר-הדין ע"י טב"ע, והעיד, שאביו היה לבוש בו בעת הנסיעה ההיא; וגם לאחר ארבעה ימים נמצא לא רחוק ממקום האסון נטבע הלבוש בבגדי רש"א; — א"כ הרי בכה"ג המציא הב"ח בתשובותיו (ס"ס פ"ו), אף שהפליג שם להחמיר בענין חשש שאלה, דאעפי"כ יש להקל, שלא לחוש לזו כלל, היכא שרק ימים מועטים עברו, מעת שנעלם האיש עד שנמצא הרוג הלבוש במלבושיו; מטעם דלא יתכן, שאדם המחזיק בדרך ימהר ככה להשאיל בגדיו לאחר. וכבר עלתה סברא זו לאירופא בתש' צ"צ החדש (סי' נ"ה, או"ג), ובתש' בית שלמה (סל"ו, הוי"ד).

איברא, שהב"ח התנה שם, שיהיה דוקא באופן, שהנעלם לא לקח עמדו מלבושים אחרים (בכדי שלא יהיה מקום לחוש אז, לשמא החליף המלבושים, שהיו עליו בעת פרידתו, בהמלבושים המְשֻׁנִּים; ואותם שפשט השאיל לזולתו); אעפי"כ לא יגרע בזה ערך נד"ד, משום דכאן, אף שלא נתפרש כזאת בגביית העדות, מ"מ פשיטא כפירושה דמי, שסוחר דל כרש"א, שנסע להתעסק במסחר על היריד, על מנת לחזור לאחר שלשה ימים, ודאי אינו שייך כלל, שיקח עמדו כל בגדיו כפולים עד אחד, דהיינו: כתונת, מכנסים, זילעט, סיורדוט, פַּלְטָא וגם מנעלים.

ד). **מצד**, שהוכר הפַּלְטָא: הרי העלה בתש' זכרון יוסף (ריש ס' ה') מהגמרא, דלבושא עילאה היא בכלל כלים דלא מושלי אינשי.

ה). **מצד**, שהוכרו המכנסים, שהיה רש"א לבוש בהם בשעת פרידתו: הרי פסקו בתש' כנס"י (ס"ס כ"ד) ובתש' רח"כ ראפאפארט (סי' ל"ג), ובתש' בית שלמה (ס' מ"ג), דהויין בכלל כלים דלא מושלי אינשי.

ו). **מצד**, שהוכרו כל הבגדים, שהיה רש"א לבוש בהם בשעת נסיעתו מוואראַגלאַווקא, דהיינו: לב הכתונת, המכנסים, הזיליעט, הסיורדוט, הפלטא והמנעלים; — א"כ הרי פסקו בזה הנוב"י (סל"ב) והחת"ס (סמ"ח) ועוד הרבה מאד מגדולי האחרונים כמהרי"ט בתשובותיו (סל"ה), דלשאלת כל הבגדים לא חיישינן אליבא דכו"ע; מחמת במופלג המציאות הוא, שאדם ישאיר עצמו ערטילאי; בפרט, בהיותו בדרך. וה"ה נמי, דלא חיישינן בכה"ג, שיעשה "דבר של בטלה", כחליפי כל מלבושיו, כמפורש שם במהרי"ט (והיינו, דלא כהב"ח בתשובתו הנ"ל).

וכיון, דעפ"י שלשת הסניפים האחרונים, קא זכינן, דבנד"ד הויין כלים דלא מושלי אינשי, שכבר נקבעה ההלכה בבית מדרשם של כל הפוסקים כמעט, דבגוייהו מיהא לא חיישינן לשאלה, בשעה שאנו באים לסמוך עליהם לענין הכרת הבעל המת, דלא כחומרת מרן הב"י בתשובתו (עי' בב"ש ס"ק ס"ט ובנוב"י סל"ב), — ודאי, דתו לא מחמירינן לחוש לחששות רחוקות אחרות, כמו: מכירה, אבדה, גנבה, גזלה וכדומה; משום, דרק חשש שאלה נפרש בגמרא ובפוסקים הראשונים, שממילא יצאה מסוג זה כל חששא אחריתא. וכמו שפסקו הזכ"י (שם, אות ע"ו וע"ז) והנוב"י, והחת"ס שם, ובנה"ש (שם, אות ז').

ז). **מצד**, שנמצאו אצל הנטבע כתב-בקשה לבית-המועצה הפרילוקאי על אודות משלוח פאַס חדש, וגם תעודת הפאליצייא על היתר הישיבה בוואראַגלאַווקא בלי פאַס, וגם תעודת שחרור מהצבא, שבכולם נתפרשו היטב שמו ושם אביו, ומשפחתו, ועירו. והנה, בנוגע לכתב-הבקשה, הגם שבתש' מהרי"א הלוי (ח"ב, ס' ל"ה) שלל ממנו חשש שאלה, מחמת ד"אין בו שום צורך לאיש אחר"; אפיה"כ השאיר מקום לפקפק עדיין ולחוש למציאות רחוקה, שהאחר שאלו בשביל העתקת הנוסח. משא"כ התעודה על היתר הישיבה, שבלעדיה לא היה יכול רש"א בשום אופן לשוב להתגורר בוואראַגלאַווקא, באין בידו פאַס, לבלתי יחוב תיכף חובת גלות משם; ולהיפך לא תצלח לשום אחר לכסות עינים על הישיבה בוואראַגלאַווקא בלי פאַס, דהא בעיר מצער כוואראַגלאַווקא, שהכל מכירים בה בודאי היטב את בעל התעודה האמתי, הרי יהיה המתכסה בה צפוי בכל שעה ושעה, שיתגלה זיופו ושיענש בעדו עונש קשה מהממשלה, — בודאי י"ל, דעל תעודה כזו לא יפול חשש שאלה, הנמנע בעצם מצד המשאיל והשואל. וכש"כ תעודת שחרור מהצבא, שהוא מן הנמנעות ממש, שישאילה לעיר כרש"א, בעת שהיא נחוצה לו מאד תמיד; וגם מן הנמנעות, שישאלה מי שיהיה, הן מצד, שלא תוכל להיות לשום תועלת לאחר, כידוע, והן מצד העונש המר הכרוך בעקב זיוף גדול כזה עם ההשתמטות מעבודת הצבא. לפיכך, אם הקיל הרא"ב"ח (שהובא בקו"ע סי' רפ"ז) לענין כובע, שאין מנהג המקום ללבשו, דלא ליחוש גבי' לשאלה, מצד שאין בו צורך להשואל, — ק"ו ב"ב של ק"ו, שיש להקל לענין התעודות דנד"ד. ובפרט, שכן עדיפי טובא מתעודת הפאַס, שכבר הוציאוה מכלל חשש שאלה בתשובות נוב"י (סי' מ"ו) וחת"ס (סנ"ג וסי' ס"ה), ורמ"ץ (סי"ג), ובית שלמה (סמ"ה), ועוד בהרבה תשובות מאד. כן אין להפריז ולחוש בנד"ד, לשמא שכח רש"א

כתביו

כתביו הנחוצים ההם בכיס הסורדוט, בשעה שהשאילו לזולתו; כדאיפסקה הלכתא בב״ש (סוס״ק ס״ט) ובתש׳ הגרא״ש מרגליות, ז״ל (סו״ס י״ג), ובבית שלמה שם (בהשיגו בזה על החת״ס, דחייש להא בס׳ נ״ה לענין הקוויטונג).

ונראה, דלפי מה שכתבו הח״מ (ס״ק מ״ב) והב״ש שם בטעם הב״י, שהחמיר לחוש לשאלה אפילו גבי כיס ואנקי וטבעת, דהוא משום, שאעפ״י שהשאלה לא שכיחא גבייהו, מ״מ, כיון דלפעמים מיהא אפשר שתזדמן יציאתם בזה מהכלל, משו״כ חשובה הוכחת כלים כאלו רק כערך הוכחת סמן אמצעי, דלא קא סמכינן עליה. א״כ בתעודות דנד״ד, שאפילו על צד הרחוק מאד לא יתכן, שישאילן איש לרעהו, הרי גם הב״י יודה, דלא חיישינן גבייהו לשאלה כלל וכלל; כיון דאינן נופלות בערכן ממעלת סמן המובהק.

אולם, לאחר כל אלה הסניפים, לא יצאנו עדיין למרחב; דהא כל מציאותם היא רק, בשאם היה הדבר ברור לנו בעצמנו, שהבגדים שהוכרו כפשטו מהנטבע, שהוא מהנהר בניפליאווא. ושלשת הכתבים, המעידים על שמו ומקומו, נמצאו בכים אחד מאותם הבגדים. לא כן בנד״ד, הרי כל ידיעתנו היא מיוסדה רק על דברי הגאַדזיראַטעל, כפי שמתבאר להדיא מגבה״ע הניקאפאלית, שכתוב בה: „נשע הוא (הגבאי) לשם ומצא, שעומד שם הגאדזיראטעל דפה עם שלשה הנכרים, שמצאו את הנטבע שם. ויספר הגאדזיראטעל לפני הגבאי הנ״ל, שמצאו את הנטבע מלובש בהבגדים: סורדוט כו׳; גם נמצאו שלשה ניירות כו״. וכן הוא בעדות השמש, בהגידו ש„שמע מה שהגיד להם הגאדזיראטעל כך, כמו שהגיד הגבאי הנ״ל״. הרי יוצא מפורש מדבריהם, דכל ענין שייכות הבגדים והכתבים להנטבע, ספר להם רק הגאדזיראטעל, אחרי שבבואם, היה הנטבע כבר מופשט מכל זה; וכמו שהוסיף הגבאי הנ״ל לפרש דבריו, בספרו הענין באריכות לפני העד דו״פ, כפי המבואר בגבה״ע דפה; דהיינו שבבואו לשפת הנהר, מצא את הנטבע מוטל רק בִּכְתָנְתּוֹ וארבע־כנפותיו, ושהגאדזיראטעל ספר לו, שהוא הפשיט את יתר הבגדים מהנטבע (רק דבגבה״ע הניקאפאלית כָּלַל הגבאי בספור הגאדזיראטעל את הבגדים, שנמצא בהם הנטבע, ולא פרט איזה שהפשיט מזנו הגאדזיראטעל קודם בואו ואיזה שהשאיר עליו), וגם, שהוא מצא בכיס הסורדוט של הנטבע את שלשה הכתבים הנ״ל. וממילא נמי, כשהביאו הבגדים לאחר שלשה ימים מבית־העלמין אל בית הרב, בכדי להראותם להעד דו״פ, הרי יחסום הרב ואנשיו להנטבע גם כן על סמך דברי הגאדזיראטעל ההם (לצד שייכות הכתובה, שהיתה ידועה עפ״י הגבאי והשמש, ושיבואר דינה בסוף התשובה),— אם כן, כיון דרק מפי הגאדזיראטעל אנו חיים בזה, הרי אכתי צריכין אנן לפני ולפנים לענין, אי מספקת נאמנותו להתרת אשת איש לעלמא.

והנה, כיון דלפי סגנון גביות־העדות, לא קדמה שום שאלה לספורו של הגאדזיראטעל; לפיכך הרי הוא נאמן, לכאורה, מצד דיש לו דין מסיח לפי תומו. דאף שספורו בא בלא שום קשור דברים, מיהו ודאי, דבנד״ד, שאין לפנינו שום עדות אחרת להצלה מעיגון, יש לסמוך, לכה״פ, בשעת הדחק כזו על הריב״ש נגד הר״ן (שהביאם הרמ״א סעיף י״ד), כמו שהכריע בזה הב״ח; אחרי שרוב הפוסקים הפליגו לפסוק בכל גווני כוותי׳ דהריב״ש בזה, כמו שהעידו הב״י והמהריב״ל בתשובותיו (ח״א, ס״ג), והכה״ג (בהגהות ב״י, ס״ק פ״ט), שכבר נתפשט המנהג להורות כך למעשה.

אך באמת נראה, דמצד אחר נגרעה כאן מעלת „מסל״ת״, משום די״ל, דעד כאן לא הקיל הריב״ש, אלא דוקא בכעין נדון דידי׳, דהיינו היכא, שהא״י מספר רק עלם ענין המיתה; דאז שפיר קאמרינן, שאינו מתכוין כלל לעדות, אלא שבא להשמיענו חדשות ממקרים מבהילים, כדרך העולם (יעוי׳ בתשובותיו סי׳ שע״ז וש״פ),— אבל היכא, שמוטל לפנינו מת המוזר לנו, והא״י אומר לנו, שזהו פב״פ, אם עפ״י הכרתו העצמית, אן עפ״י התעודות, שלפי דבריו הוציאן מתוך בגד המת, בהתיחדו עמדו, כהא דנד״ד; א״כ, כיון שבאופן כזה הרי הוא בא לגלות לנו את ההעלם, שנעלם מאתנו במעמדו, ודאי, דקרובה כונתו הרבה יותר להעדאה, מאשר לאיזו ספור ופטפוט חדשות בעלמא. ממילא, אפשר שפיר להניח, דגם הריב״ש והקמים בשיטתי׳ יודו בכה״ג, שבאם יגיד הא״י דבריו בלא שום קשור ענינים נרדיים, המוכיחים על תומת השיחה, אינו בגדר מסל״ת.

ועוד, דהא ביחד עם הודעת הגאדזיראטעל להגבאי ולהשמש ד„א״ק״, שהנטבע יהודי, הרשה לקברו בקברות ישראל, כמבואר במכתב הרב ובהעדאת העד דו״פ; א״כ הרי יחיב השכל, דכל הפרטיות, שהודיע עם זה, דהיינו שם הנטבע ושם אביו, ומשפחתו, ועירו, עפ״י הכתבים, שאחז הגאדזיראטעל בידו, התאימו כולן לכונה מיוחדת, בכדי שידעו יהודי ניקאפאל, מי נקבר בקבריהם; מה שמפורסמת נחיצות ידיעה כזו, מצד הענינים השונים, המסתעפים ממנה,— מעתה הרי אפשר לחשוב זה שפיר למתכוין להעיד, מה שמושך אחריו הריסת כל היסודות דלעיל עם נפילה היתרא בבירא.

אולם

אולם נראה, דנד״ד שאני, דגבי׳ לא בעינן כלל כל תורת שיחה־לפי־תומו; אלא שהנאד־יראטעל נאמן, אפילו בשהתכוין מפורש להעיד, מטעמים אלה:

(הטעם הראשון) **הנה**, יש אופן במלתא דעבידא לאיגלויי, דאפילו בנוגע לאיסורא דאורייתא, לא חשדינן בו גם את הנכרי, שישקר; כדנקטינן ב„חולין" (דס״ד, ע״א) לענין בילי עופות, שיש בהן אותם הסמנים, המוליאים אותן מידי ודאי טמאות, דנקחות אף מהנכרי, באם שאומר, שהן מעוף פלוני, הידוע לן לטהור (כמו שפירש״י בסוף הדף הקודם, בד״ה „של עוף"); ואפילו בשאינו מסיח לפי תומו (כדמשמע מסתימת הגמרא וכל הפיסקים, וכמבואר בתש׳ הרשב״א, שהביאה הרנ״ש במבוא שערים סי׳ ס״ו, אות ו׳. וכן מוכח מהטור ריש סי׳ פ״ו, שכתבו בנדון זה: „שואלים את המוכר כו׳", הרי כָּלַל נמי נאמנות הנכרי, כמש״כ הב״ח והדרישה והט״ז סק״ג; אע״ג דנקטינן, שתשובת שאלה לא הויא בגדר שיחה־לפי־תומו בכל מילי — כמבואר בתש׳ ל״ל, ס׳ ס״ד, ובתש׳ חת״ס חיו״ד, סי׳ ס״ד וס׳ ש״ח —; ועל דרך זה מוכח נמי מהרמ״א שם). והטעם בזה, משום דמירתת לשקר בדבר שאפשר לבררו, בהיות ידוע העוף שֶׁפָּרַט. והיינו, כדעת רובא דרובא מגדולי הראשונים, ז״ל, ומהם: רש״י (שם, בד״ה „אבל ראש") והסמ״ג (לאוין קל״ב), והרמב״ן, שהביאו הרשב״א בתה״א (ב״ג, ש״א, גבי קרבי דגים), והרשב״א שם, והר״ן (שם, בד״ה „באומר"), ופסקי הרא״ש (ס׳ ס״א; עי׳ במעיו״ט שם, אות כ׳), והטור (שם), שכוותייהו הכריעו הרמ״א והש״ך והפר״ח.

מיהו, אפילו בנאמנות־באיסורין כזו, המסתעפת מצד מעלת „מלתא־דעבידא־לגלויי", איכא נמי חילוקא בין ישראל לנכרי: דאילו סתם ישראל, אפילו עם־הארץ, הבלתי מוחזק לן בכשרותו, רק שאינו בגדר החשוד לאיסורין, מהניא אותה המעלה להאמינו על פיה, אפילו היכא שבלעדיה לא היה נאמן מאיזה טעם; באופן שלא מצריכינן כלל לצרף אליה עוד איזה סיוע נדדי, בכדי לחזקה ביותר. אולם גבי נכרי אינה מספקת מעלת „מלדעל״ג" במדה, שֶׁנִּסְמַךְ נאמנותו עליה לבדה; אלא דבעינן, שיצטרף אליה עוד איזו הוכחה המחזקתה א); (וה״ה נמי לישראל החשוד באיסורין גבי העדאתו על שלו, דדינו כנכרי לענין הסמיכה על אותה המעלה; כמש״כ הרשב״א בתה״א שם והר״ן בְּ„חולין" שם, והס״מ בפ״ג מהמ״א, ה״כ, בשם „יש מי שכתב", והטור שם, והט״ז שם ס״ג, סק״ט — יעוי״ש במש״ז —, והש״ך בספרו הארוך שם, בד״ה „קרבי דגים"). משו״כ לענין בילי עופות ולענין עוברי דגים (ב„ע״ז" ד״מ, ע״א), נמי, דסמניהם אינם מובהקים במדה כזו, עד שנסמוך עליהם לבדם (דכיון שמלינו בפרט אחד „דאיכא דעורבא דדמי לדיונה", כדקאמרינן ב„חולין" שם; ועד״ז מלינן נמי גבי בילי דגים, כמבואר בירושלמי, עפ״י הוכחת התוס׳ ב„ע״ז" שם, סד״ה „אמר",— משו״כ הוא דחיישינן, לשמא נמלאים עוד מינים טמאים, הבלתי ידועים לן, שיש לביליהן סמני טהרה; וכמו שפירש הרשב״א בחדושיו ל„חולין" בד״ה „תלמון"); מיהו, אחרי שאנו רואים בעינינו, שעפ״י רוב יוכיחו על טהרת או טומאת העוף והדג (כלשון הרשב״א בתוה״ק שם סד״ה „קרבי", שכתב בטעם הסמיכה על הסמנים: „לפי שכל הטהורים יש להן — סמני הטהרה —, ואין לרוב הטמאים כן"), הויין שפיר סייעתא אלימתא, לחזק בה סברת „מלדעל״ג לא משקרי בה אינשי"; באופן, שתו יכולין אנו לסמוך על פיה גם על הנכרי ועל הישראל החשוד. וכמו שדקדק רש״י להשמיענו כזאת (ב„חולין" שם, בד״ה „אבל ראש"), במה שכתב: „סייעתא הוו הנך סימנים לנכרי לדבריו; ואי אומר לך של עוף פלוני טהור, סמוך עלי׳, דקא מסייעי לי׳ סימנין; ואי לא, לא תסמוך עלי׳". לפיכך היכא דאין היכר סמנים כלל, לא לטהרה ולא לטומאה, כגון גבי עוברי דגים שנמוחו, ודאי, דאין הנכרי נאמן באמירת „משל דג פלוני הטהור"; וה״ה גבי בילים הטרופות בקערה, אפילו בששברן וטרפן הנכרי בפנינו, רק שלא הספקנו להסתכל מקודם בסמניהן, דליכא למיחש אז, לשמא מכר לו ישראל בילי טְרֵפָה טרופות; אעפ״כ אין הנכרי נאמן כאן באמירת „מעוף פלוני הטהור"; מחמת, דאף דבכה״ג שייכה נמי מעלת „מלדעל״ג" (כמו שמוכרח מהסקלא והטריא ד„חולין", דקא פריך למאי דקס״ד, דסמנים דאורייתא: „ולבדוק בסמנין?" ובעי לישב, דמשו״כ לא סמכינן אסימנין ובעינן דוקא אמירת „משל עוף פלוני טהור", משום דמיירי בטרופות בקערה; וזו קא דחי. דלא מתוקמא הכי, מטעם, דאין לוקחין בילים טרופות מהנכרי, מצד חשש בילי טרפה. אלמא, דלולא זאת, שפיר מהניא אותה האמירה אפילו גבי טרופות; ועל כרחך, דהיינו רק מטעם מעלה „מלדעל״ג", כיון דהוכחת סמנים הא קא אודא• מכאן. וטעמא דמלתא הסביר הרשב״א בחדושיו שם, בד״ה „לא לריכא", דהוא משום „דרהוטי מירתת, דלמא יהיב ישראל

א). לפיכך י״ל, דמה״ט הוא דאינו נאמן המוחזק בנכרי לומר: „נתגיירתי בב״ד של פלוני"; כמש״פ הרמב״ם (פי״ג מהא״ב, ה״ז) והשו״ע יו״ד (ס׳ רס״ח, ס״י).

ישראל דעתי׳ עלייהו וטורף בילה אחרת בקערה ומקיפן; וע״י כך יכיר ויפריש ביניהן, שאי אפשר לשני מינים חלוקין, שלא יהא הפרש כל דהו ביניהן״; ועל דרך זה כתב גם בספר תורת חיים שם: „דאע״ג דהנך טרופות, אכתי יכולין להבחין בחלמון וחלבון גופא ולראות, אם דומין זו לזו בחזותא או במישוש, וכיוצא בזה; וטרפינן נמי להנך דמייתינן ורואין, אם אין הפרש ביניהן כו׳ וכו׳; הלכך מירתת הנכרי ולא משקר״. והיינו עפ״י סברת מהר״מ ש״ף בכור״ה „ה״ק״, שכתב: „דפירוש „מירתת״ לעיל, לא משום הסמנים, רק, שיש להבחין ביניהן ע״י הפרש כו׳״), — מיהו הרי לפי מסקנת הסוגיא שם, נתברר לן שפיר, דגבי נכרי לא מהניא מעלה „מלדעל״ג״ לבדה; אלא, דבעינן דוקא, שיצטרף אליה עוד סיוע, דהיינו סמני בילים, אף שאין אלו ראויים, שנסמוך עליהם מצד עצמם. והיינו שהכריעו התוס׳ ד„ע״ז״ הנ״ל וכל הפוסקים הבאים אחריהם, להצריך בנדון זה תרתי לטיבותא דוקא.

אמנם, הרשב״א (בחדושיו שם) סובר, שאפשר לסמוך על מעלת „מירתת״ הנ״ל לבדה; וכמו שכפל דבריו במשמרת הבית לענין קרבי דגים שכמותו (וזו היא גם דעת הטור ס׳ פ״ג, לפי דעת הב״י בד״ה „והרשב״א כתב״ והפרישה אות כ״ג); — אולם לפסק ההלכה, הרי גם איהו גופי׳ לא החליט כך, כדמסיק שם במשה״ב וכמו שמתבאר נמי מתוך דבריו בתה״א. גם כבר השיג על זה הר״ן בסוגית „חולין״ (בד״ה „תניא״), להיות שהלכה זו מתנגדת באמת לדעת כל הפוסקים כמעט, שהביאם והכריע כוותייהו הש״ך בספרו הארוך, שם.

והא דמאמינינן לנכרי, אפילו בשיאמר „שהן ביצי יונה״, אף דבאלו ליכא סיוע לדדי, דהא קים להו לחז״ל, דשל עורבתא דומות להן בסמניהן, — כבר תרצו הר״ף (בהגהותיו להסמ״ק סי׳ ר״ז, אות א׳) והר״ן (שם, בד״ה „כל שבודרת״), ד„בצורתן נִכָּרות הן״. וממילא, נ״ל, דעצם היכר הצורה חשיב שפיר סיוע למעלת „מלדעל״ג״. אולם דברי הר״ף והר״ן הללו נפלאו ונשגבו ממני, דלקוצר דעתי, מוכח מהגמרא להדיא ההפך, במכה״ר, מדקאמר: „דאיכא דעורבא דדמי לדיונה״; ואיס״ד כהר״ף והר״ן, שצורותיהן משונות, הא אינן „דומות״ לדיונה! ואי, מצד שדומות להן בסמני הטהרה? הרי הכי הוה לי׳ להגמרא למימר: „דאיכא דעורבא, דאית להו לְבֵיצָיָהּ סמני טהרה״; דהא איך יתכן לומר: „דדמי לדיונה״, בעת שבסמניהן דומות ביצי העירבתא לשל כל העופות הטהורים, ובצורתן הרי הן משונות גם מביצי היונה! אלא על כרחך, דכונת הגמרא, שזולת זה, שיש להן לביצי עורבתא סמני טהרה, הרי הן דומות לדיונה גם בצורתן; אבל מביצי כל שאר העופות משונות הן בזו; ולכן הוא דנקיט שפיר „דדמי לדיונה״. לפי״ז, הרי הדרא קושיא לדוכתא: איך מאמינינן לי׳ בדקאמר: „של יונה הן״? הא בכה״ג ליכא אלא חדא למעליותא, הך דמירתת לבל יתבדה, ע״י ההפרש, שיתגלה אחרי ההקפה (כדברי הרשב״א והתו״ח דלעיל); ולמאי דמסקינן, הרי בעינן לצרף למעלת „מלדעל״ג״ הלזו עוד חדא למעליותא דוקא, הַנִּבֶּרֶת להדיא לַכֹּל; וכדנקטי כו״ע לענין בילים טרופות!

על כן נראה, דהדרך היותר נכון בזה, הוא כמו שחדש הרש״ל בביאורי הסמ״ג (שם), שכתב: „וי״ל, דאיה״נ, דהבילת יונה בודאי איכו נאמן, רק — אשאר בילים״; כלומר, דבילי היונה חלוקות באמת בדינן מבילי שארי העופות הטהורים, דכיון שידוע דִמְיוּנָן לשל העורבתא, לכן אין הנכרי נאמן באמירת „של יונה הן״; אחרי שאין אצלן אלא מעלת „מירתת מהקפה מדויקת״ גרידא, וחסרה להן עוד חדא למעליותא, דהיינו הסיוע דהיכר סמנים, או לכה״פ הסיוע דשינוי צורה. משא״כ בילי שארי העופות הטהורים, כיון דאנן לא ידעינן מיהא בילים טמאות הדומות להן (דשל עורבתא, אף שדומות להן בסמני הטהרה, הרי אכתי משונות אלו מהן בצורתן); אלא דרך חששא בעלמא הוא דחיישינן גבייהו, — משו״כ שפיר קא סמכינן בהו על מעלת „מלדעל״ג״ (דהיינו מירתת מהקפה מדויקת, בשאומר: „משל עוף פלוני הטהור״) ועל הסיוע דהיכר סמנים, דחשובין ביחד לתרתי למעליותא. נמצא, דלא הביא הגמרא הא „דאיכא דעורבא דדמי לדיונה״, אלא בכדי להטעים, דמצד חשש ההתדמות, שמשתרבב ממציאות כזו גם על עוד מינים טמאים, הבלתי ידועים לנו, לא סמכינן מהאי טעמא אסמנים לחודייהו; אלא שכל תועלתם היא רק להצטרף בתורת סייעתא אלימתא בעלמא להוא כללא ד„מלדעל״ג לא משקרי בה אינשי״.

והנה, כל זה הוא רק לענין נכרי או ישראל החשוד, אבל לענין ישראל, שאינו לא חשוד ולא מוחזק בכשרות, כתב הר״ן (שם, בד״ה „באומר״) בשם הרמב״ן, דסגי בשיאמר: „חזיתינהו להבילים, דמעוף טהור נינהו״, אף שלא יְפָרֵט בזה שם העוף, כדנקטינן בסוגית „ע״ז״, לענין קרבי ועוברי דגים, דמהימן מי שאינו מומחה [ב]), כשיאמר: „אני מלחתים״ („וראיתי שדגים טהורין

ב) דהיינו: הבלתי מוחזק בכשרותו, כגון עמי־הארצות בדרך כלל (כמש״כ הרמב״ם בפי״א מהל׳ עדות, ה״ג); כמו שפירשו כל הפוסקים כמעט, וכמו שהוכיח שפיר הש״ך בספרו הארוך (שם), דגם רש״י מפרש הכי. יאף להרשב״א בתה״א והר״ן,

טהורין הן. ומהן הוצאתי קרביים הללו. רש"י). ונראה, דטעמא, משום דקיימי בשטת רש"י ז"ל ב"ע"ז" (דל"ט, ע"ב) והראב"ד בהשגות (ספי"א מהמ"א), דסברי, דרק בסוריא אין לוקחין ימ"ח מח"ג ממי שאינם מוחזקים בכשרות, מחמת שֶׁחֲנֻנֶיהָ היו מהשתא בחזקת חשודים להכשיל את זולתם; אבל במקום אחר, שאינם מפורסמים שם לחשודים, לוקחין מעמי-הארצות, אפילו בשאינם אומרים כלום (וכמ"ש הש"ך בספרו הארוך, שם בסוף הענין), מצד דמחזיקינן להו בחזקת הכשרות דכל ישראל, דממילא הרי דינם בזה כדין מי שידוע לן לכשר, שאין צריך לשאלו כלל על המאכל והמשקה, שהוא מוכר לישראל. והטעם מתבאר מתוך דברי הש"ך בספרו הנ"ל, דעד כאן לא מחמירינן לשאול את העם-הארץ על הדבר שהוא מוכר, אלא גבי בילי עופות ועוברי וקרבי דגים; משום, דכיון דאף אצל הנכרי אפשר, שימצאו גם דהיתר, אחרי שעצמות מציאת המינים הללו אצלו אינה אוסרתם, וגם בעל הרוב ישנם סמנים המבדילים בין טומאתם לטהרתם; לכן חשודים עמי-הארץ, לסבת עניות וקלות דעתם, לסמוך על בינתם בהבחנה עפ"י אותם הסמנים ולקחת מינים כאלו מהנכרי בשביל המכירה

הסוברים, דרש"י מפרש "מומחה" ו"אינו מומחה", דקאמר הגמרא, דהיינו: "בקי" ו"שאינו בקי"; מ"מ אפשר לומר, דרש"י יסבור שפיר, דהסוגיא איירי רק ממי שאינו מוחזק בכשרותו, דגבי' הוא דיש לחלק בין הבקי לשאינו בקי; אבל גבי המוחזק בכשרות, אין חוקרין כלל אחר בקיאותו, אלא שלוקחין ממנו בילי עופות ושל דגים אפילו בסתם, דהיינו בשאינו אומר כלום (עי' ראב"ד בפ"ג מהמ"א, הי"ח, וש"ך ספ"ג, ס"ק כ"ו); משום, דכיון שהוא מדקדק בעניני או"ה, פשיטא, שלא יסמוך על דעתו העצמית במקום שתחסר לו הבקיאות הנחוצה; רק שבודאי חקר כראוי מהבקיאים (עי' ע"ז ס' פ"ג, סקי"א), ואחרי שנתברר לו ההיתר, הוציא אך אז את סחורתו זו למכור לישראל. נמצא, דלרש"י תלא קולא לגבי הבלתי מוחזק בכשרותו: דהיכא שהוא בקי, לוקחין ממנו אותם המינים אפילו בסתם; משום, דכיון שהוא מוכרם לישראל בחזקת היתר, לא חשדינן אותו לִרְמָאָה ולמכשיל בשאט נפש (כשטתו ב"ע"ז" לענין ימ"ח מח"ג, שתתבאר לקמן). אולם, בהיות איש כזה גם בלתי בקי, אז, אף שאינו חשוד להכשיל, החשוד הוא מיהא, מצד קלות דעתו, לסמוך על הכרתו המְדֻמָּה, כמש"כ הרא"ה בבד"ה (ב"ג, ש"א, בד"ה "אבל אני"), ד"לא דחשידי לאספויי לן איסורא, אלא שאין מכירין בהם יפה וסומכין על עצמן, וכסבורין להכירן, וטועין בהם".

איברא, שהפרי תאר (שם, סק"ט) והמש"ז (שם, סקי"א) סברי, דרש"י מחלק חילוקו אפילו גבי מי שמוחזק בכשרות; אולם סברא זו תמוהה מאד, דאיך יתכן להעלות על הדעת, שנחשוד את המוחזק בכשרות, הנזהר והמדקדק בכל עניני או"ה, שיוציא מתחת ידו דבר, שלא נתברר לו הֶתֵּרוֹ, לא עפ"י בקיאותו העצמית, שהוא מושלל ממנה, ולא עפ"י בקיאים זולתו? והרי גדולה מזו סובר הטע"ז, דאפילו בשאנו רואים בעינינו סמני טומאה בבילי עופות ודגים, אעפ"כ נאמן הכשר לומר, דטהורים הן, אף שמכחיש בזה את החוש ואת הקבלה; והכו"פ (שם, ס"ק ד') חזק דעתי' והכריע כוותי' נגד הש"ך והפר"ח!

ונראה להביא ראיה להנחתי הנ"ל בדעת רש"י מדבריו עצמו (בסוף הדף הקודם) לענין מאי דקאמר ר' יצחק, ד"עוף טהור נאכל במסורת", שכתב: "במסורת. אם זכור הוא באדם כשר, שאכלו, או שמסר לו רבו, או צייד חכם, שהוא טהור". והנה, כל דבריו בזה הם מיותרים לגמרי, דאטו מוזר לנו כל כך פירוש מלת "מסורת", השגורה מאד, עד שהוכרח להאריך בו בהבאת דוגמאות? ובפרט, אחרי שכבר פירשה לעיל (סוף דס"ב, בד"ה "חזיוה") בקצרה וכפשוטה, "דמסורת", היינו מה "שמסרו לנו אבותינו"!— אכן רבנו הגדול השמיענו בזה דבר גדול: דהנה, מהא שהוכיח הגמרא בדין השני דר' יצחק לענין נאמנות "הצייד לומר: עוף זה טהור מסר לי רבי", דהיינו דוקא "רבו צייד". אבל לא "רבו חכם". מטעם, דבשלמא "שמייהו גמיר להו, אלא איכהו מי ידע להו?", ר"ל, דבעינן בקיאות בעצם כל המינים הטמאים, שהיא חסרה בדרך כלל להיושב באהלה של תורה ואינו איש שדה.— הרי אפשר לטעות בזה, מצד סגנון הלשון, ולנקוט, שהרב בתורה גופי' אינו נאמן בפרט כזה, משום דחיישינן, לשמא טועה בדמיונות, מצד חסרון הבקיאות (וכמו שסובר באמת הכי הספ"ד בריש ס' פ"ב, מה שתמוה מאד בעצם); לכן הוא דהקדים רש"י להשמיענו בדין הראשון, בדרך "זו ואצ"ל זו", דזולת הפירוש הפשוט של "מסורת", שהזכירו לעיל, כוללת מלה זו בתוכה גם ענין מי שראה, שאותו העוף נאכל מ"אדם כשר", דהיינו סתם אדם, שנכלל בו אפילו עם-הארץ כשר; דמחמת שאינו בסוג, שהשומע ישמע ממנו בדרך הוראה, לכן יצויר ענינו, כשהוא ראה אכילתו; וכש"כ, כששמע בדרך הוראה מסתם רבו, שאינו צייד; ופשיטא דפשיטא, כששמע כך מצייד כזה, שהוא גם חכם בתורה. מטעם, דברור הוא, שכל אחד מאלו נאמן בזה, מחמת, דאף דמיירינן כאן בשטהרת העוף אינה ידועה כלל באותו המקום, ושידוע, שאין לו כל סמן טהרה, וגם שאינו ידוע בבירור שאינו דורס (וכמש"כ הש"ך ספ"ב, סק"ו); מיהו, להיותם כשרים ומדקדקים, אמרינן, דודאי דרשו וחקרו היטב, עד שנתברר אצלם. באמצעות איזה אופן שיהיה, ההיתר על בוריו, בלי שום פקפוק. ממילא, ידעינן מזה לענין הדין השני דר' יצחק, שאין הדברים אמורים. אלא היכא, שהצייד הוא שאומר בשם רבו חכם, דאז חשדינן את הצייד למשקר, במה שתלה א"ע באילן גדול; מחמת שהשכל יחייב: דכיון דודאי מיירינן כאן, בשטהרת העוף אינה ידועה כלל וגם שאין עליה שום הוכחת סמנים. דלפיכך הרי ההכרח לומר, שידיעת רבו היתה עפ"י בקיאותו וחקירתו הָעַצְמִיּוֹת; דאם איתא, שהיתה עפ"י קבלתו מרבותיו, הא בדרך כלל היתה קבלה כזו מפורסמת כבר גם לאחרים; וכיון, דלא שכיח חכם תורני, שיהיה גם קניגי או בליסטרי, דאי ספרא, לא סייפא, ממילא הוה כמו אנן סהדי, דהאי צייד בדה הדברים מלבו בשביל הנאתו הפרטית. לפיכך, איהו הוא, דאינו נאמן; אבל אם אנו הָיִינוּ שומעים מפי אותו החכם בעצמו, שהעוף טהור, בלי שום נתינת טעם לדבר, שפיר הָיִינוּ יכולין ויכולין לסמוך עליו; כהקדמת רש"י הנ"ל, שכל מי שהוא כשר, הר"ז נאמן בכל אופן שיהיה.

ועתה, אם בענין קביעת הוראה חדשה כללית במלתא, דצריכה בקיאות מובהקה מאד, השייכה רק ליחידי סגולה מהציידים, סובר רש"י בפשיטות, דאעפי"כ נאמן כל מי שהוחזק בכשרות, כהא דְּפָרֵשׁ בלשונו: "שזכור באדם כשר שאכלו כו", דהיינו אפילו מי שאינו צייד כלל ואפילו בשאינו נותן שום טעם למעשיו או להוראתו; מטעם דתלינן, שבודאי עמד על אמתת הדבר עפ"י הבקיאים היותר מובהקים, — ק"ו ב"ב של ק"ו בענין קרבי ועוברי דגים, שהם מהדברים המצויים מאד ושהבקיאות בהם קלה ומצויה אצל רבים: דודאי לוקחין בסתם מהמוחזק בכשרות, המוכרם בחזקת היתר, אף שאינו בקי בהם כלל, מהטעם האמור בזה.

המכירה בחזקת היתר, מחמת שנתאמתה אצלם חזקה כזו, לפי השגתם, כמבואר שם בר"ן בשם הרמב"ן ובבד"ה להרא"ה. לפיכך, לוקח הוא דאין קונים מע"ה (כל זמן שלא נתחזק למדקדק, מצד כשרותו), אם לא בשאומר, שהוא בעצמו הוציא הקרביים מדג טהור או שראה בעיניו, שעוף טהור הטיל את הביצים; משום, דכיון דלא חשדינן אותו לשקר בעדותו (כמ"ש הרמב"ן והרא"ה שם), הרי ידעינן ממנו, שלא קנה מהנכרי עפ"י השגתו; וממילא נהרס כל יסוד החשש הנ"ל; — לא כן מיני ימ"ח מת"ג, כיון שהם אסורים מצד עצם הִמָּצְאָם ביד הנכרי, באופן, שלא יצויר כלל, שֶׁיִּמָּצֵא בידו גם משל היתר ושיהיה הדבר תלוי בהבחנה; שלכן הנם בודאי בחזקת איסור גם בעיני עם-הארץ; ממילא, ליכא גבייהו מקום כלל לחוש, לשמא לקחם מהנכרי בשביל המכירה לישראל, כל כמה שלא נתחזק להדיא בתור חשוד לאיסורין. לפי"ז נ"ל, דכל הקיימים בשטת רש"י והראב"ד בדין ימ"ח מת"ג, שהם רובא דרובא מגדולי הפוסקים, ז"ל, שכוותייהו הכריעו הש"ך והפר"ח בסי' קי"ט, סק"א, סברי נמי כהרמב"ן והר"ן לענין לקיחת ביצי העופות והדגים ממי שאינו מוחזק בכשרותו, דסגי רק בשאומר מוכר כזה: "חזיתינהו, דמעוף או דג טהור נינהו", וכמו שסתם הש"ך בספרו הארוך שם להלכה אליבא דכו"ע.

עפי"ז יוצא הדין אליבייהו דכל הנך רבוותא, דבשעת לקיחת ביצי העופות והדגים מעם-הארץ, שאינו לא בחזקת כשרות ולא בחזקה עבריינות, עלינו לשאלו על אודות מוצאן, ואז: אם אומר, שראה בעצמו, שבאו מעוף או מדג טהור (מבלי הזכיר שמם), הר"ז נאמן בכל גווני, אפילו בשטרופות הביצים ובנמוחו עוברי הדגים; מחמת דאין לפקפק באמתת דבריו כלל. וכיון דליכא כאן דררא דחשדא, תו אין אנו נזקקין לא למעלת "מלדעל"ג" ולא להוכחת הסימנים. אולם, באמרו סתם, שמעוף או מדג טהור הן, אז אין לסמוך על דבריו אלו לבדם, להיותו עלול לקנותן מהנכרי על סמך הבחנתו המאמתת לו היתרן; באופן, שלענין אמירתו ההיא באמת פיו ולבו שוין, מדאינו חשוד להכשיל בשקר; אך דא עקא, שכל אמירתו הלזו אינה אלא בדדמי, מצד, שהוא סובר כך עפ"י שכלו, אבל לא מצד, שראה בעיניו, שהופרשו אלו ממקור טהור. לכן בכה"ג אינו נאמן אלא כשיפריט דוקא שם העוף או הדג הידוע לן לטהור; דאז, כיון דאמירה כזו מביאה לידי גלוי מלתא, אמרינן שפיר באופן כזה, דלא היה מוציאה מפיו בדדמי; אלא, דודאי נזהר לדעת מקודם הדבר על בוריו, ולא סמך על אומדן דעתו ובקיאותו (כדמוכח להדיא ב"יבמות" דקט"ו ע"א, יעו"ש ברש"י, בד"ה "והכא לא דייקא"; וכמו שמפורש בתוס' שם, בד"ה "טעמא", בכתבם: "ולא יאמר בדדמי, כיון שהדבר יהיה גלוי" ג)). מיהו בנדון כזה בענין, שיצטרף דוקא עוד סיוע דסימני טהרה; מטעם, דכיון דבהא מיהא חשבינן אותו לחשוד, לענין קלות הדעת בלקיחתן מהנכרי על סמך הבחנתו; ממילא, הרי חזר דינו בענין פרט זה, לדין החשוד-באיסורין הגמור או הנכרי; שמשו"כ אינו נאמן מצד מעלת "מלדעל"ג" לבדה, אם לא בשיצטרף אליה עוד חדא למעליותא. הלכך היכא דליכא גבייהו סיוע דסימנים, דהיינו בטרופות או בנמוחו, לא מהניא כלל אפילו גבי ישראל, שלא נתחזק לא בכשרות ולא בעבריינות, אמירת "מעוף או מדג טהור", אפילו בשפורט שמם.

הנה. כל זה נראה לפי שטת רש"י והרמב"ן והר"ן, שהחזיקו בה כל הפוסקים כמעט, אשר על פיהם ברר הש"ך בספרו שם פרטי הדינים, שנתבארו כאן לעומקם.

אולם להרמב"ם (פ"ג מהמ"א, הי"ח) שטה אחרת בנדון זה, דהוא שולל לגמרי הנאמנות מהנכרי (וה"ה מהישראל החשוד; כמש"כ הה"מ שם, ה"כ, בשם "יש מי שכתב", והטור ריש ספ"ו; יעו"ש בב"י ובב"ח); ולדידי', איירי הסוגיא ב"חולין" (לפי גרסתו, שכתבה הב"י בריש ס' פ"ו) וב"ע"ז" שם רק בישראל, שאינו לא חשוד ולא מוחזק בכשרות; וכמו שכתבו אליבי': הראב"ד (שם) והה"מ בשם הפוסק הנ"ל, והב"י (שם) בשם הריב"א, ז"ל.

ונראה, דהרמב"ם קא אזיל לשטתי', שסובר דהא דנקטינן ב"ע"ז", דאין לוקחין ימ"ח מת"ג בסוריא אלא מן המומחה, היינו לאו דוקא סוריא, אלא כל חוץ-לארץ במשמע; ואפילו ארץ ישראל בזמה"ז, כשהיא מיושבת מרוב נכרים; דהגמרא לא בא לאפוקי אלא ארץ ישראל, "כשהיתה רובה ישראל" (דאז לא היה מקום לחוש, לשמא לקח העם-הארץ אותם המינים מהמיעוט, משום "דאזלינן בתר רובא, ומסתמא מישראל לקחן", כמו שפירש התו"ח ב"ע"ז" שם אליבא דהרמב"ם). וטעמו הוא

משום

ג) ואף להמפרשים שם אליבא דהרי"ף והרמב"ם, דבכה"ג נמי שייך חשש ד"בדדמי" (עי' בלח"מ פי"ג מהל' גירושין הי"ט), — מ"מ י"ל, דאין זה אלא התם גבי עדות אשה, דלא אלימא שם סברת "מלדעל"ג", מגו דאפשר שלא תתגלה כלל כיון שבידינו אינה תלויה התגלות הבעל הנעלם; אבל בהענין שלפנינו, שיש בידינו לגלות הדבר בנקל ע"י ההקפה והבדיקה שפיר אמרינן, דודאי דייק טובא לבלתי יאמר בדדמי; משום דכאן, שהתבדותו עלולה מאד, הוא מירתת הרבה יותר; וכו' שיתבאר חלוק זה לקמן.

מסיס, דאף דבהמצא מוניס כאלה ביד הנכרי, הרי הס בודאי אסירים; באופן, שגם ע"ה, הבלתי מוחזק בכשרותו, אינו חשוד לאכלם בעצמו, — חשוד הוא מיהא לקנותם ממנו ולהכשיל את זולתו ע"י המכירה בחזקת היתר, משום דלא קפיד אלא ד"לפני עור כו'". לפיכך הוא שילא להרמב"ם מהכא ומהירושלמי (ס"פ שני ד"ע"ז") דינו כאן, בהלכה כ"א, ולהלן, בפי"א הכ"ה, דאפילו יין, בשר, גבינה וחתיכת דג, שאין בה סימן, אין לוקחין ממי שאינו מוחזק בכשרותו (יעו"ש בהה"מ וגם — בספרי אחר ריש ס' קי"ט. נבאר דעת הרמב"ם בטוב טעם). והיינו, דכיון דהכא הרי ליכא סמנים כלל, אין לוקחין ממנו בכל גווני, אפילו בשיאמר: "בעצמי דרכתי את היין, או גבנתי הגבינה, או חתכתי החתיכה מבשר או מדג המותר"; כדמשמע מפשטות ומסתימת לשונו. דבנדון זה "אין לוקחין" בכל אופן; מבלי שתועיל גם שאלה להמוכר, כמו שמועלת גבי ביצי דגים, בשמשיב עליה המוכר: "אני מלחתים כו'"; כפי שפירש דבריו בהלכה הקודמת.

נמשך מזה, דלהרמב"ם יחזור הדין גבי סתם עם-הארץ (דלדידי', חשדינן אותו למשקר ולמכשיל במעיד על שלו) כמו לרש"י וסיעתו גבי נכרי וישראל החשוד לאיסורין; דהיינו, שלדעתו, לא יהיה גם הבלתי-מוחזק לן בכשרותו נאמן על ההיתר, שהוא מוכר, אלא דוקא היכא דאיכא הוכחה לדבריו מלד תרתי למעליותא ד). ממילא, הא דפסק בהלכה י"ח לענין בילת עוף השְׁלָמָה, דזולת סמניה, בעינן נמי, שהישראל, הבלתי-מוחזק בכשרותו, יאמר במכרו אותה: "של עוף פלוני היא, ועוף טהור הוא". — דוקא אמירה כזו, העלולה לגלות הדבר, מועלת, משום דמלד עצמותה כלולה בה מעלת "מלדעל"ג", דהוית תנייתא לטיבותא; אבל בשאומר: "חזיתינהו, דמעוף טהור ניהו", דמדלא פָּרַט שם העוף, הרי ליכא כאן מעלת "מלדעל"ג", אין לסמוך על הסמנים לחודייהו, כמסקנת הסוגיא ד"חולין", דאיירי רק מישראל שאינו מוחזק בכשרותו, לדעת הרמב"ם (שבלי ספק הנהו אותו ה"מאן דאמר" הכי, שעליו השיג הרמב"ן, כפי שהביא הר"ן שם, בד"ה "באומר"). וכן הא דפסק בהלכה כ' לענין בילי דגים שלא נמוחו (דאז הוא דאיכא בהו אותם הסמנים שהזכיר), דאעפי"כ בעינן נמי שיאמר המוכר הנ"ל: "אני מלחתים והילאתים מדג טהור", היינו נמי מטעם דאמירה כזו

ד) ואין להקשות לפי"ז על הרמב"ם מהא דאיתא ב"ר"ה" (דכ"ב, ע"ב), ד"אפילו בא אחד מסוף העולם ואמר: קדשו ב"ד את החדש, נאמן", מטעם מעלת "מלדעל"ג": הרי, דאע"ג שאין אנו מכירים כלל את המעיד. להיותו "מסוף העולם"; מ"מ קא סמכינן עליו לענין קביעת המועדות תיכף; אחרי שלא יתכן להמתין עם הקביעות עד שתתחזק לן כשרותו; — די"ל, דהתם שאני, משום, דכיון דאין לעדות כזו שייכות לענין עלם קדוש החדש, דכתיב גבי' "משפט", דהא ההעדאה באה בה רק על המעשה שכבר עשו ב"ד; ממילא, דינה ככל עדות במלתא דאיסורא, דנאמן גבה עד אחד להעיד בשל אחרים, אפילו בהיותו חשוד לאיסורין; וכש"כ עם-הארץ, שלא נתחזק לחשוד; מטעם חזקת "אין אדם חוטא ולא לו", כמבואר ברמב"ם (פי"א מהל' עדות, ה"ה). אכן, משום הומר תקון המועדות, הוא דעשו גבה מעלה יתרה, במה שיסדו אלה טעם נאמנות עד אחד גם על מעלת "מלדעל"ג" (כמו שהסביר בתש' הריב"ש סקנ"ה); דממילא, הרי הויין כאן תרתי למעליותא, בהצטרפות עם אותה החזקה; שלפיכך יוצא מזה, דהיכא שחסרה גבה אחת מאלה, אין העד נאמן בכה"ג. והיינו, שבהעתיקו דין זה בפ"ג מהל' קדוש החדש, הי"ד, הצריך לכתוב: "ולא שליח בלבד, אלא אפילו תגר משאר העם כו' וכו'. נאמן כו'; שדבר זה, דבר העשוי להגלות; ועד אחד כשר נאמן עליו", — מהמת שבא להשמיענו בהאריכות, המיותרת לכאורה, דלא מיבעי שליח מיוחד מב"ד, דהא ודאי בחרו בהמוחזק אצלם לכשר; אלא אפילו אחד מהמון העם, יהיה איזה שיהיה, אם מי שאינו מוחזק בכשרותו, או אפילו החשוד באיסורין, נמי מהימן. הלכך הא דסיים: "ועד אחד כשר נאמן עליו", ההכרח לומר, דבא לאפוקי רק את מי שהוא בסוג הפסיל לגמרי, דהיינו שאינה שייכה גבי' הסייעתא דחזקת "אין אדם חוטא ולא לו", כגון הנכרי והמין, וכל אלה שֶׁפֵּרֵש בהלכות עדות (שם הלכה יו"ד); אבל ודאי, דלא כוון בזה להצריך דוקא את המוחזק לן לכשר; דהא איהו הוא דפסק לעיל (פ"ב מהל' קה"ח, הי"ב): "שכל ישראל בחזקת כשרות, עד שיודע לך, שהוא פסול". שעל זה היו סומכין גם רז"ל לענין קדוש החדש עד עת קלקלת הביתוסים; ותקנת הַכָּרַת הַכַּשְׁרוּת, שתקנו אח"כ, הרי לא תקנו אלא גבי עדות ראית החדש, אבל לא גבי עדות שכבר נתקדש החדש. שלא היתה לא בכלל הקלקלה ולא בכלל אותה התקנה.

הגם שבפי"א מהל' עדות, ה"ג, פסק ש"כל עם הארץ בחזקת שהוא פסול. עד שיוחזק, שהוא הולך בדרכי הישרים". — אעפי"כ ליכא מהתם סתירה לפסקו כאן, בפ"ב מהל' קה"ח, ה"ב; מטעם דדבריו ההם אינם אלא לענין ממון (וה"ה לענין איסור, היכא במעיד על שלו, שיש לו בזה הנאה פרטית), אבל לא לענין ההעדאה באיסורין בשל אחרים; וכמו שביאר שם בהלכה ה' דטעם נאמנות החשוד והע"ה להעיד באיסורין כאלו, היא: "לפי שאימת האיסורים על הרשעים, ואין אימת הממון עליהם". משו"כ י"ל, דכיון דעדות החדש הדוש היא, דבאמת, מגד שכולה אינה אלא במלתא דאיסורא. היה לנו להאמין גבה לעד אחד (ועוי' בפירוש הפנ"י למתניתין ד"ר"ה" דכ"ב), עם היותו עבריין לאיזו מהעבירות, עפ"י המבואר בהלכות עדות שם. — אלא דמדכתיב בתהלים "משפט" גבי קדוש החדש, נפקא להו לרז"ל להשוותה לעדות ממון; א"כ שפיר אמרינן. דלא השוו אותה אלא לענין הצטרכות שני עדים שאינם מוחזקים לעבריינים; אבל ודאי לא הפליגו להחמיר בה כל כך. עד כדי לפסול גם את העם-הארץ, שלא נתחזק בכשרותו; משום, דבכה"ג פשיטא, דיש לסמוך על סברת "אימת האיסורים עליו". ולכן. כמו שמלינו שלא השוו חז"ל עדות זו לעדות ממון לענין הזמה, ה"ה נמי שלא הִשְׁוּוּהָ גם לענין הכרה: דגבי עדות ממון הוא דבעינן הכרת חזקת כשרות, אבל גבי עדות החדש לא הצריכוה קודם קלקלת הביתוסים. ובזה מדוקדקים היטב כל דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' קה"ח, ה"ב. יעוי"ש. וממילא, יתאנו עם זה למרחב מדוחק תרולי המפרש והלח"מ שם על הסתירה הנ"ל; וגם נסתלקה בזה מעל הרמב"ם תיובתת הלח"מ (במה שמשמע מדבריו כאן. שבעדות ממון צריך להכיר דוקא את העדים, בעת שבהלכות עדות לא ראינו להרמב"ם, שיסבור כך. יעו"ש); דבאמת הרי הדין מתבאר להדיא ממה שכתב שם בהלכות עדות: "עד שיוחזק, שהוא הולך בדרכי הישרים", דהרי אין לך הכרה עדיפא מזו.

כזו כוללת בתוכה מעלה „מלדעליג" (אף כשלא יפרט שם הדג, מטעם שיתבאר לקמן), לכן מצטרפים אליה הסימנים, אף דלאו דאורייתא נינהו. לפיכך, אף דרב יהודה, מרא דהאי הלכתא בסוגית „ע״ז", לא הזכיר אלא אמירת „אני מלחתים", הוסיף הרמב״ם בלשונו, שיאמר נמי: „והולאתים מדג טהור". והטעם, משום דפשוט אללו מברייתא ד„ימ״ח מח״ג" ומסוגית „חולין", דשתם ע״ה חשוד לשקר בענינים כאלו; לכן ודאי, דלא סגיא אמירת „אני מלחתים" בקלרה, אף בהדי׳ לרופא דסמנים; מחמת דאמירה כזו, שאינה גוררת אחריה גלויא דמלתא, אינה שום מעלה מלד עלמותה; דהא, אפילו בבררנו טומאת הָעֳבָּרים ע״י בחינתנו, הכתי מלי אז המוכר לאשתמוטי, באמרו, שבעלמו לא הוליאם מדג טהור, אלא ש„מלח" את אותם העוברים, שלקח מהנכרי בחזקת טהורים; משוה״כ הוא דבעינן דוקא שיאמר נמי: „והולאתים מדג טהור", דאז יש לפנינו מעלת „מלדעל״ג", דמירתת, לשמא בהקיפנו אותם לעוברי איזה דג טהור שיהיה, יתבדה ויאחז כמלא. דלהרמב״ם, אמירת „מעוף פלוני וטהור הוא", דנקיט גבי בילי עופות, ואמירת „אני מלחתים והולאתים מדג טהור", דנקיט גבי בילי דגים, מתאימות יחד לכונה אחת, דהיינו, תועלת רתיתת המוכר, פן יבחנו דבריו.

והנה, הא ברור ומדוקדק מלשון הרמב״ם, דבזה הוא מקיל, דסגי אפילו בשאין אנו מכירים את העוף, שפורט המוכר, אלא שרק מפיו אנו שומעים, שהוא טהור (וכמו שפירשוהו הב״ח ס׳ פ״ג בד״ה „קרבי", והפר״ח שם, סוס״ק כ״ב, ובסי׳ פ״ו, סק״ג, בהשיגו בזה על הב״י); משום דסוף סוף הא לא איתרעא בזה מעלת „מלדעל״ג", כיון דאכתי מירתת, לבלתי יתבדה ע״י הבחנת סמני בילי אותו העוף שהזכיר וע״י ההקפה אליהן. ובהכי ניחא הא דפרט בלשונו: „שואל ללייד ישראל", דהוא משום, דכיון שהעוף נזכר בשמו, ואעפי״כ אין טהרתו מפורסמת, ממילא הרי הוה כאין לו מסורת; דלולא זאת, הא היה ה„דבר (מענין טהרתו) פשוט באותו מקום" (כלשון הרמב״ם בפ״א, הט״ו); ולכן, אפילו בהאמיננו, שהבילים הן בודאי מאותו העוף, מ״מ הרי עוף כזה גופי׳, אכתי לא שרי לן מלד עלמו, כשלא נבדקו סמניו, אם לא בשיעיד עליו מי שהוא לייד דוקא, — משוה״כ הוא דהוכרח ללייר הדין, בשהמוכר הישראלי הוא „לייד"; דרק בכה״ג הרי הוא נאמן גם על טהרת העוף הבלתי מפורסם אללנו ה). ומינה; דאם אינו לייד, יסבור גם הרמב״ם, דלריך אז, שתהיה ידועה לן דוקא טהרת העוף, שהזכיר מוכר כזה; דהא אפילו כשיאמר בכה״ג מפורש, שהוא בדק בעלמו את העוף ומלא בו סמני טהרה, הרי ודאי, דלא יתכן לסמוך על ההמוני הזה, שממנו תלא הוראה לכל ישראל בבדיקה החמורה של עוף, שאין לו מסורת, הלריכה להשכם חכמי התורה, אחרי העיון הרב בפרטי דיניה (כמו שמתבאר כל זה מתוך שטתו בפ״א מהמ״א). אמנם,

---

ה) ובענין מהות הלייד לענין נאמנות, סמך בזה הרמב״ם על מה שנתבאר אללו לעיל (בפ״א, הט״ו), דהיינו: או שיהיה בעלמו מוחזק לבקי במיני העופות הטמאים ובשמותיהם, או דאפילו שבעלמו לא יהיה בקי, עם היותו לייד, אלא שיהיה מקובל מרבו הלייד הבקי, דתו אין אנו נזקקים לשום בדיקה בסמנים.

אולם, כיון דלפי מאי דמשמע להדיא מפשטות ומסתימת הגמרא והרמב״ם שם ומדבריו כאן, הרי ברור, דנאמנות הלייד היא אפילו בשהוא מעיד על ציד שלו, במכרו אותו לאחרים, ואפילו בשהוא איש שדה, שלא נתחזק כשרותו (וכמ״ש הפר״ח רים ס׳ פ״ב), — אם כן הרי יפלא מאד על הרמב״ם: הא עפ״י שטתו, אין הבלתי מוחזק בכשרותו נאמן בנדון כזה, מחמת שאין בו הוזק לדבריו מלד תרתי למעליותא; דהא, כיון דמיירינן בשהוא בקי בעופות הטמאים ובשמותיהם, הרי סמכינן עליו, אפילו בבאם נבדוק אותו העוף, שהוא הוליאו מכללם, ולא נמלא בו שום סמן טהרה; ולשמא נבדוק ונמלא אללו סמני דריסה, ג״כ לא שייך שירתת הלייד, דהא יכול להיות, שברור לו, שאותו העוף אינו דו״ס. רק שבזה הוא משקר, במה שאומר, שידוע לו, שאינו מכ״ד העופות הטמאים, מה שרחוק ונשגב מאתנו לבדוק אחריו; ואפילו היכא שאומר כזאת בשם רבו. הרי נמי לא מלריכינן אז, שיאמר דוקא בשם רבו פלוני, וגם שיהיה רבו בעולם, באופן, שנוכל לברר אמתת דבריו; וגם, אילו היה אומר באופן שאפשר לשאול את רבו. הרי אכתי אין כאן אלא חדא למעליותא; דהא בעינן נמי עוד סיוע דסמנים, בעת שבאמת מיירינן, אפילו בדליכא ודאי בום סמן בהעוף, רק שאינו ידוע שהוא דורס!

ולתרץ, דשאני הכא, מטעם דלהיותו לייד, לא מרע אומנתו, — לא יתכן כלל; דהא אפילו באם שֶׁהָיִינוּ יכולים לסמוך על האי סברא גרידא; מ״מ הרי מליאותה שייכה ביחוד רק בשאומר, שמכיר בעלמו, שהעוף טהור. אבל לא בשאומר כזאת בשם רבו הלייד, דמזה הוא דמיירי הרמב״ם שם; משום דבכה״ג לא יגרע מאומה מערך אומנתו. אפילו בהתברר טומאת העוף, כיון דאכתי לא יתבדה בזה כלל, בעת שמתחלה הכין לו הדרך להשתמט בנקל, בתלותו המכשול ברבו (שאולי אינו גם כבר בעולם, דהא ודאי מיירינן בכל גווני, כמובן); דממילא, הרי הוא מושלל מחזקת „לא מרע אומנתי"", כדמוכח להדיא מתוס׳ „ע״ז" (סוף דכ״ז). ועי׳ בתש׳ חת״ס אה״ע (ח״א, ס׳ נ״ד, בד״ה „אמנם בענין").

לכן נראה לתרץ, עפ״י מה שפסק איהו בפי״א מהל׳ עדות, ה״ח, דהחשוד וכש״כ הע״ה, נאמנים להעיד באיסורין על של אחרים, מטעם החזקה ד„אין אדם חוטא ולא לו" ודסמכינן עלה היכא דלא איתחזק איסורא; עי׳ במהגה אפריים שם ס׳ יו״ד וי״ב, ובמש״כ עליו הרי״ע אלגזי בפ״ד מהל׳ בכורות להרמב״ן, קרוב לסוף אות ל״ג, בד״ה „והנה הראב״ד בפי״א", יבפנ״י „קדושין" דס״ג, ע״ב בד״ה „אמר רב"); אי״כ יש לומר, דכיון דבאומר על העוף הנלוד אללו, שהוא טהור, תהיה לו בעלמו רק לפי ש׳ ע׳ה הנאת ממון ממכירת העוף בחזקת היתר, אם רק בפעם זו או גם עוד כמה פעמים; אבל לכל בני מקומו הרי יָקְבַּע על פיו ההיתר הזה לדורות עולם. ממילא כעבור הנאתו הארעית, הרי כל פעם שֶׁיֵּאָכֵל העוף, הן בחייו, והן במשך הדורות שלאחריו, יהיה תמיד חטא הרבים תלוי בו, בעת שלעלמו לא יגיע כבר שמץ הנאה מזה; לכן יתכן לומר נמי בכה״ג, חזקת „אין אדם חוטא ולא לו".

ואפשר לחזק את רכברא המחודשה הזו מהא דאיתא ב„קדושין" (דס״ג. ע״ב) בענין האומר: „קדשתי את בתי. ואיני יודע

הידיעה הלזו אינה כלל בכדי לחזק סברת „מלדעל״ג״, אלא דבעינן אותה, מצד דרכא דעצם טהרת העוף, התלויה בידיעתנו; משוה״כ, כיון דהרמב״ם הכי בא להשמיענו גוף סברת „מלדעל״ג״, כמצד עצמותה, שגיא הזכרת שם העוף, אף בשאין אנו מכירין אותו כלל; לכן הוכרח לציין דינו בצייד דוקא.

כן יובן בזה מה שלא הצריך נמי לקמן, בהלכה כ׳, שֶׁיִּפָּרֵט גם שֵׁם הדג, דהיינו: „אני מלחתים והוצאתים מדג פלוני טהור״; דהטעם הוא, משום, דכיון דגבי עופות אמרינן סברת „מלדעל״ג״, אפילו בשאינה ידועה טהרת העוף המוזכר; ממילא, נחיתינן דרגא גבי עוברי דגים, דלא בעינן בהו אפילו הזכרת שם הדג (דלא כמש״כ הש״ך בספרו שם ובבאורו לשו״ע ס״ק כ״ד אליבא דהרמב״ם), אלא דסגיא רק אמירת „אני מלחתים והוצאתים מדג טהור״. מחמת דחילוקא רבה איכא בין טבע ביצי העופות לטבע עוברי הדגים; דביצי כל מין עוף ועוף משונות זו מזו, פחות או יותר, כאמרן; אבל גבי דגים, עצם ביציהם הנן קטנות למאד, רק שהן מחוברות באלפיהן לגוש אחד; והגוש הזה, הנקרא: „עֻבָּר הדג״, הוא שיש לו הסמן דכד וחד (וכמו שפירש״י ב„חולין״ ריש דס״ד), והוא שוה בכל הדגים לפי קטנם וגדלם (ונראה, שלסברא זו כוון הר״ן ב„ע״ז״, סוד״ה „אמר רב ברונא״, במה שכתב לענין נדון דידי׳: „לפי שביצי כל עוף ועוף ידועין וניכרין, מה שאין כן עוברי דגים״). לכן גבי ביצי עופות, להיותן משונות לפי מיניהן זו מזו, ממילא, אם לא יְפָרֵט שם העוף שממנו באו, לא יתגלה הדבר כלל; דהא אפילו כשנקיף הביצים הנמכרות לביצי איזה עוף טהור, ונמצא, שאינן דומות; אעפי״כ הרי מצי המוכר להשתמט בנקל, באמרו, שמעוף אחר הן, מבלי הזכיר שמו גם הפעם. משוה״כ הוא דבעינן שֶׁיְּפָרֵט דוקא שם העוף, בכדי שיראת לבלתי יהבדה. אולם גבי עוברי דגים, כיון דהגושים האלו בָּמִין להדדי בכל המינים הטהורים, א״כ, אף שלא יפ״ט שם הדג; מ״מ, כיון דקאמר מיהא, שמדג טהור הם, שפיר ירתת, לשמא נקיפם לגוש ביצי איזה דג טהור שיהיה, וכיון שלא ידמו, הרי יתפש בשקרו. נמצא, דזולת סמני כד וחד, שאנו רואים בעינינו באותם הגושים, הרי איכא בזה עוד חדא למעליותא, הך דמירתת מצד דהוה מלדעל״ג. וכיון דהרווחנו הא דלא בעינן הזכרת שם הדג, מסתעף נמי מזה הא, דלא הצריך הרמב״ם הכא, שיהיה המוכר צייד דוקא, כדלעיל, — מטעם, דחדא באידך תליא, דכיון דלא פָּרַט שם הדג, הרי ממילא לא נולדה לנו עוד ריעותא חדשה, במה שאתנו נעלמה טהרת אותו הדג; ולכן אפילו במוכר שאינו צייד, כיון שהיא נאמן אצלנו הפעם עפ״י הנך תרתי למעליותא, אמרינן שפיר, דודאי הוציא את העוברים מדג המפורסם בטהרתו.

מֵעַתָּה, כיון דלפי מה שנתבאר, יוצא לן ממילא, דאמירת „מדג טהור הן״ שקולה כאמירת „מעוף פלוני טהור״, א״כ טעמא בעי: למה באמת החמיר הרמב״ם גבי ביצי דגים יותר מגבי ביצי עופות, בהצריכו כאן, שיאמר גם: „אני מלחתים והוצאתים״? — על זה תרץ הה״מ: „מסתברא, משום שהדגים המלוחים באין מהלך מרחק, מצי לאשתמוטי עפי מביצים (דהיינו שבהתבדותו, יכול הוא להתנצל, שהיה רק שוגג בדבר, שעלול לטעות בו, מצד העדר הבקיאות המובהקה במינים בהם ממרחקים), צריך שיאמר אני מלחתים כו׳ (ר״ל: ולא סגי באמירת „מדג טהור הן״ לבדה, אלא דמצריכין דוקא אמירה כזו, שתכלול בתוכה גם ההודעה, שלא באו לידו מהמובאים ממרחקים, דממילא, לא מצי תו לאשתמוטי. משא״כ לענין ביצי עופות, שהן מצויות מאד בכל מקום, לא איכפת לן, אם קנה אותן באמת

באמת

למי קדשתיה; ובא אחד ואמר: אני קדשתיה, נאמן״, דקאמר רב על משנה זו: „נאמן ליתן גט: אין אדם חוטא ולא לו („בדבר שאינו נהנה ממנו, להתיר אשת איש בחנם״. רש״י); ואין נאמן לכנוס״; ולרב אסי, החולק בזה (דכותי׳ נקטינן, כמש״פ הרמב״ם בפ״ט מהל׳ אישות, הי״ד), שייכה חזקה זו, היכא שהאשה בעצמה היא המסופקת למי נתקדשה, יעו״ש.

והנה, לכאורה, יפלא: למה לא ניחוש נמי לענין נתינת גט: „אימא יצרו תוקפו״ להוציא ממון מהאשה, בעד התפייסו להתירה מכבלי העיגון, קודם שתזקק ליזיל בדינא ודיינא (מה שאין דרכה בכך, כדאיתא ב„גיטין״ דמ״א, ע״א), עד שיכפו אותו לזה, או — היכא שהוא אלם ואינו ירא כלל מכפית ב״ד?

ולומר, דבאמת היכא שהוא מבקש ממון בעד הגירושין, אינו נאמן אז אפילו לגרש. — זה לא יתכן כלל; דהא, מדסתמו הגמרא וכל הפוסקים: „נאמן ליתן גט״, משמע ברור, דבכל גווני מיירי; דלולא זאת, הוה להו לפרש בנדון דמתניתין, דמי שמתחלה אומר, שהוא המקדש, שבדרך כלל הרי הוא מתכוין לכנוס (וכמש״כ הר״ן בד״ה „אמר רב״), ולכשמורין לו אח״כ לגרש דוקא, אינו מתפייס לזה אלא בממון; אף שהדעת נוטה, שהסתרבותו זו אינה אלא מחמת שמעבירין אותו על רצונו העקרי; אפי״כ אינו מועיל בכה״ג גם גיטו, משום דחשדינן אותו, שסוף מעשה היה אצלו במחשבה תחלה, לבוא בעקבה, בכדי לבצע מהאי עלובתא. ותו, דהרי רב בא ללמדנו כונת מלת „נאמן״ דמתניתין, בלא נפרשה כפשטות מובנה הרחב, הכולל בתוכו כל האופנים; וא״כ, כיון דעל מדוכה זו הוא דקא יתיב, הוה לי׳ לפלוג וליתני נמי בדין גט גופי׳, והכי הו״ל למימר: „נאמן ליתן גם בחנם, ואינו נאמן ליתן גט בשכר; וכש״כ — לכנוס״. אלא לאו ש״מ, דלענין הגירושין באופן דמתניתין הנ״ל, הרי הוא נאמן בכל גווני; וא״כ הרי לא זזה הקושיא הנ״ל ממקומה!

אלא על כרחך, דצריך ליישב, שהטעם הוא, משום, דכיון דבנדון זה תהיה לו בעצמו רק הנאה ארעית מקבלת הממון בשעה זו בעד הגט; אבל בתמידות, בעת שיכשלו הבריות באשת האיש הלזו, שהתיר בשקר לעלמא, יהיה אז הקולר תלוי בצוארו, בשעה שכבר לא תהיה לו שום תועלת מזה; לכן אמרינן שפיר גם בכה״ג, ד„אין אדם חוטא ולא לו״.

באמת מבין הנכרים, כל זמן שישנה לפנינו הצטרפות הסמנים עם האמירה דלעיל)״.

ובזה, מדוקדקים היטב דברי הה״מ; באופן, שאין מעתה מקום כלל לְמַה שהשיג עליו הש״ך בספרו שם ובבאורו לשו״ע ספ״ג; ס״ק כ״ד. י).

והנה, הרמב״ם השמיט דין קרבי דגים, משום דנקטינן כר׳ זירא, השולל מהם מליאות הסמנים; דלא כר׳ דוסתאי (כמו שפירש הה״מ). על זה הקשה הפר״ח בס״ק כ׳, דאכתי הוה לי׳ להזכירו, בכדי להשמיענו הרבותא המפורשת בגמרא, דאפילו גבייהו, דליכא בהו סמנים, מועלת מיהת אמירת „אני מלחתים כו׳״!

אולם, לפי ההצעה הנ״ל בשטת הרמב״ם, יתורץ ספיר, דבאמת סובר, דלא מהניא אמירה כו בלא סיוע דסמנים (דמשו״כ אין מקום כלל לדין קרבי דגים); כמו שגלה דעתו להדיא בהלכה כ׳, במה שהשמיענו תועלת אותה האמירה רק היכא דאיכא נמי הסמן דכד וחד; בעת, שלכאורה, טפי הוה לי׳ להשמיענו רבותא יותר גדולה, דמהניא אפילו בהעדר אותו הסמן, דהיינו בשנמוחו; ובפרט, דבאופן כזה הא רהיטא פשטות סוגית „ע״ז״, דהא על אוקימתא כמותו קא מייתי לדרב יהודה, דסני באמירת „אני מלחתים״, כמו שפירשוה התוס׳ (שם, בד״ה „אמר״) והרא״ש, והר״ן (בד״ה „אין פס״); וא״כ הרי עדיף היה לו, להרמב״ם, להעתיק הרבותא המפורשת בהסוגיא, ולא לחדש כאן דין הצטרפות סמנים אל אותה האמירה, שלא נזכר כלל בהסוגיא (וכמו שתמה באמת הלח״מ בד״ה „ואם״ על מולא דין כזה), מה שהוא נגד דרכו הסלולה! ותו, איך פסק בסכינא חריפא להלן בהלכה הסמוכה, ד„אין לוקחין (מע״ה) גבינה וחתיכת דג שאין בה סמן״, דמשמע, דאין שום עלה להתיר כזאת? הא אי״ד, שיסבור הרמב״ם, דאמירת „אני מלחתים כו׳״ מהניא אפילו בשנמוחו, א״כ הוה לי׳ לשנות הלכה זו ג״כ בלשון ההלכה שלפניה, דהיינו שואלין את המוכר, ובאם שיאמר טהורין הן, אז הוא דאין לוקחין ממנו; אבל כשיאמר: „אני בעצמי גבנתי הגבינה או חתכתי החתיכה מדג טהור״, הרי״ז נאמן! ואף דבברייתא ד„ימ״ח מה״ג״ אתמר סתמא: „אין לוקחין״,— מיהו, לפי מסקנת הסוגיא דעוברי דגים, הרי ודאי, דדינייהו צריכים להיות שוין לענין תועלת אותה האמירה, שהמציא שם רב יהודה! אלא לאו ש״מ, דלהרמב״ם, כיון דלפי שטתו אינו נאמן גם מי שאינו חשוד כל זמן שלא נתחזקה כשרותו, אם לא היכא דאיכא תרתי למעליותא; משו״כ הוא דלא יתכן, שתועיל לדידי׳ אותה האמירה, אלא אם כן יהיה לפנינו עוד סיוע דסמנים, דהיינו עוברים דוקא, ולא הקרביים ז), ושלמים דוקא, ולא נמוחים.

וכן

ו) כן אין מקום להבנתו העצומה בס״ק כ״ה על הא דמשמע לי׳ מהרמ״א סעיף ז׳, שבוכר, דגם בשנמוחו קרבי הדגים, מהניא אפילו גבי נכרי אמירת „אני מלחתים״. דלפי מה שנתבאר בזה, תהיה דעת הרמ״א נכונה ומדוקדקת מאד. דהוא, בתור מכריע, הרי פוסק בסעיף ח׳, דבקרביים נמי איכא סמנים; וכאן, בסעיף ז׳, ודאי, דפשיטא לי׳, שהמחבר איירי בקרביים שלמים (כמ״ש הט״ז סק״י); וכיון דהמחבר שָׁנָה בלשון הרמב״ם, שהמוכר צריך לְפָרֵשׁ בלשונו: „אני מלחתים והוצאתים מדג טהור״ (וכמו שסובר גם רש״י, כדמוכח מלשונו בד״ה „אני מלחתים״); ולענין נכרי הרי מכריע הרמ״א כרש״י ושיטתו, דגם איהו נאמן, היכא דאיכא תרתי למעליותא;— א״כ פשיטא, דבקרביים השלמים מהניא אפילו גבי נכרי אותה האמירה, שלפי עומק דעת הרמב״ם עדיפא היא באמת מאמירת „עוף פלוני הידוע לטהור״. אבל ודאי, דזה לא עלה מעולם על דעת הרמ״א, לסמוך בכה״ג אפילו בשנמוחו הקרביים, כפי שהעמים עליו הש״ך, במכה״ר. ולפי״ז, הרי נהלגנו ממילא גם מהדוחק העצום, שהבנים הפלתי ס״ק נ׳ בכונת הרמ״א, בחתרו ליַשבה קרוב לדרך זה.

ז) אכן, לפי״ז, הרי יסתור הרמב״ם, לכאורה, את עצמו, מהא שפסק בפי״ב מהל׳ מעשר הט״ז, ד„מי שהוא חשוד למכור תרומה לשם חולין, אסור ליקח ממנו כלל דבר, שיש בו זיקת תרומה ומעשר, אפילו קרבי דגים, מפני שנותנין בהם שמן״: הרי להדיא, דלולא היות כאן חשש תערובת שמן תרומה, היה שרי לקנות ממנו קרבי דגים מלד עצמותם, אף דהחשוד למכור לזרים תרומה החמורה בעונשה, הרי הוא חשוד נמי לאיסור שעונשו קל מתנה, כמכירת קרביים טמאים (וכמש״פ איהו בפי״ י מהל׳ מטמאי משכב ומושב, ה״ט). בשלמא לבעלי פלוגתתו הנ״ל, אפשר לאוקמא להגמרא ד„בכורות״ (דכ״ט ע״ב), שמשם הוא מקור האי דינא דחשוד, דמיירי בשאומר: „אני מלחתים״. שמהני לדידהו אפילו גבי קרביים; אבל להרמב״ם, דלדידי׳ אין שום היתר לקנותם אפילו מסתם ע״ה, וכש״כ מהחשוד: הרי יפלא מאד!

איברא, כד מעיינינן שפיר, י״ל, דפשיטא להרמב״ם לפרש הגמרא שם. דכי קאמר אדר׳ שמעון דמתניתין: „לאיתויי מאי?—לאיתויי קרבי דגים, דמערבי בהו שמן זית״, אין הכונה על קרבי דגים מוכנים שביד החשוד, שאנו מסופקים, שמא עירב בהו שמן תרומה, כדרכם; משום דהללו ודאי, שהיו נכללים בדברי ר׳ שמעון, אף באם שלא היה מרבה אותם במלת „כל״; דפשוט הוא, דכיון שרגילין לערב בהו שמן, א״כ, כמו שמלד חשש תרומה אסור לקנות ממנו שמן בעין, כך אסור לקנותו ממנו ע״י תערובות. ועוד, הא בכה״ג ודאי, דלאיסור קנין הקרביים הוא מיירי; וכמו שאסור לקנות המוריים מהחשוד, מלד שמערבין בו יין (כדאיתא ב„ע״ז״ דל״ט, ע״ב. ועי׳ ברש״י שם בד״ה „מוריים אימן״); ול״ל לפי מה שמוכח מרבא. שם, שטעמי׳ דר׳ שמעון היא נמי רק משום קנס; שמשו״כ היא דסיים הרמב״ם על נדון זה: „וכל זה קנס מדבריהם״ (עי׳ בתוי״ט ריש מתניתין). אלא ודאי, דכונת הגמרא היא, דר׳ שמעון בא להשמיענו, דאפילו היכא שאנו באים לקנות מאותו החשוד את הקרביים בשעה שהוא מוליאם בפנינו מהדגים הטהורים. דממילא הרינו יודעים בבירור, שלא עירב בהם שום שמן — אעפי״כ אסור לקנותם ממנו אפילו לאלתר באותו מעמד; משום דקנסא היא דקנסינן לי׳, מחמת ה„שייכות״, שיש בפרט כזה אל תרומה, ע״י השמן, שרגילין לערב בו ביתר הפעמים; והיינו „זיקת תרומה״ דקאמר ר׳ שמעון (וכמש״כ הרמב״ם בפירוש המשניות). נמצא, דמלד עצמות הקרביים, לולא דררא דתרומה. דגבייהו ליכא האי קנסא. הרי לא היה כאן שום חשש; כיון שאנו ראינו בעינינו את מקור מוצאם. ובהכי הוא דמיירי הרמב״ם, בהעתיקו כאן דין זה, כמובן.

וכן ברור להפלתי ס"ק ג' בדעת הרמב"ם, דלא כהש"ך בספרו הארוך שם ובשו"ע ס"ק כ"ד, שדבריו דחוקים מאד, במכה"ר.

ובפירוש הסוגיא ד„ע"ז" ודאי, דסובר הרמב"ם כהרי"ף רבו, שהשמיט אוקימתת גמותו, דממילא מיירי רב, לדידי', בשלא כמותו (ע"ש בר"ן); וע"ז הוא דקאמר רב יהודה (ברי"ף גרים: „רב הונא"), דמועלת אמירת „אני מלחתים".

ונראה, דגם בלא"ה מוכרחין אנו לפרש כך דעת רב יהודה, לשטת הרי"ף ור"ת והרמב"ם. דהא אינהו הוא דסברי, דמאן דאוקי הכא ב„ע"ז" להא דרב ברונא משמי' דרב בשגמותו, איהו קסבר דסמנים דאורייתא (לפי המתבאר מתוך דברי התוס', בד"ה „אמר", והה"מ, והר"ן, שם); משיה"כ, כמו שהוכיח בסוגית „חולין", דרב אסי, דקאמר, דטהרה שמינה מיני עופות מועלת בספק, על כרחך, שיסבור, דסמני בילים לאו דאורייתא; משום דאלה"כ, הרי היה אפשר להכריע דינם עפ"י סמנים כאלה, — כך נימא אף אנן, דכיון דגם רב יהודה סובר ב„חולין" (דס"ג, ע"ב), דעוף „מרדא" ספיקא הוה, ולא קא סמיך גבי' אהכרעת אותם הסמנים; הרי ודאי, דאיהו נמי סבר, דסמני בילים לאו דאורייתא. ומינה, דה"ה לסמני קרבי או עוברי דגים (להרי"ף ולהרמב"ם, דלדידהו, דיניהם שוים; דלא כר"ת, שמחלק ביניהם). ממילא, כיון שעמדנו בזה על דעת רב יהודה, הרי על כרחך נמשך מזה, שהוא יסביר כאן, בסוגית „ע"ז", דרב מיירי בשלא כמותו; וא"כ, מדקא הדר עלי' דרב, באמרו דינו הנ"ל, — תסתיים, דבשלא כמותו הוא דסובר רב יהודה, שתועיל האמירה, שהמליח.

איברא, דהרי"ף גרים שם ב„ע"ז": „רב הונא" במקום „רב יהודה"; שבגרסת הש"ס שלפנינו; מ"מ הרי באותו הענין בסמוך ודאי, דגם הוא גורס, דהמורה לאדא דיילא: „כיון דאמר אני מלחתים, מותרים", היה רב יהודה (דהא שהשמיט עובדא זו, אינו אלא מצד דרכו להמנע מכפילת הענין); דהא הר"ח, רבו של הרי"ף, בפירושו גרים נמי מתחלה: „רב הונא", ובאותה העובדא גרים: „רב יהודה" (וכמו שהיתה גרסא כזו ממש גם לפני הרשב"א בתה"א); וכיון שמוכח מפשטות הלשון, דההוראה הזו נמי קא הדרא אהא דרב, דמיירי בשלא כמותו, לשטת רב יהודה; על כרחך, שהיא נמי היתה רק בנדון כזה.

ועתה, אחרי התבאר, ת"ל, דעת הרמב"ם לעומקה, אפשר שפיר לומר, דעד כאן לא קא פליג על כל הפוסקים, המקילים לסמוך על נאמנות הנכרי במלתא דעבידא לגלויי, היכא דאיכא סיוע דסמנים; אלא רק גבי בילי עופית ודגים; משום, דכיון דנקטינן, דסמניהן אינם דאורייתא, ממילא, הרי מדאורייתא כמאן דליתניהו דמי; וא"כ, הרי לא נשארה גבייהו, אלא חדא למעליותא, מצד האמירה, הכוללת בתוכה מעלת „מלדעל"נ" ח); וכיון דהיא גרידא לא מהניא, הרי אין כאן לפנינו אלא נכרי, הבלתי מסיח לפי תומו, שאינו נאמן כלל. כמלא, דמן התורה הרי אסור לקנות ממנו אותן הבילים, לפיכך ודאי, דלא יתכן, שיבואו רז"ל להתיר עפ"י סמניהם, שהמליהו הם, הא דאסרה התורה, מחמת שלפיה אינם בגדר סמנים כלל. ט) לא כן גבי ישראל הבלתי-מוחזק בכשרותו, שרק ממנו משתעות הסוגיות ד„ע"ז" ו„חולין", לשטת הרמב"ם, הרי מדאורייתא

ח) דודאי קא סבר הרמב"ם, דמעלת סברא זו הוא מן התורה, כמבואר בהגמ"י בסוף דבריו, שבסוף הלכות גירושין. ובתשובת הרא"ם מזרחי, ז"ל, (שהביא הכ"מ בריש פי"ג מהל' גירושין) ביסוד להקושיא השלישית. וכ"כ בספר טירי אבן, ב„ר"ה" דכ"ב, בסוד"ה „כי אתא". ותו, דבכהאי גוונא, שהעוף הטהור מפורסם אצלנו וגם בידינו לגלות שייכות אותן הבילים אליו, הרי יודה מפורש גם הריב"ש (בתשובותיו סוים קנ"ה), דהויא דאורייתא, ישו"ש.

ט) אבל רש"י וסיעתו, המקילים לענין הסמיכה על נאמנות הנכרי הנ"ל, י"ל, דסברי, דאף דאין אלו סמנים דאורייתא, לענין שנוכל לסמוך עליהם לבדם, מ"מ לסיוע בעלמא מצטרפין מיהא גם מדאורייתא; משום, דכיון דבכה"ג נעשה תרתי למעליותא, הרי זה יחשב כעדות ברורה. ובפרט רש"י, ז"ל, בעצמו, איהו שפיר קאזיל לשטתי, שסובר, דכי נימא דסמנים דרבנן, אז אפילו סמן מובהק הוה נמי רק מדרבנן; ואעפי"כ, להיותו סמן מובהק ביותר, אלים הוא כל כך, עד שאנן נכריע על פיו גם באיסור דאורייתא (כדמוכח ברור מדבריו ב„ב"מ" די"ח. ע"ב. בד"ה „ודוקא", ודכ"ז, ע"ב, בד"ה „מובהק", וב„יבמות" ריש דק"כ, ע"ב. שמהאי טעמא הכרח לומר, דמה שפירש ב„גיטין" דכ"ז, ע"ב, בד"ה „ודוקא": „דהוי סימן מובהק. דאין עדות ברורה מזו", — כוונתו נמי על דרך שפירש בדבור זה עצמו ב„ב"מ" די"ח, שם, דרק מדרבנן הוא דהוי הסמן כעדות ברורה. והיינו, דלא כדעת התוס' ב„יבמות" דקט"ו, ע"ב, בד"ה „וקאמרי", והרמב"ם בפי"ג מהל' גזלה ואבדה, ה"ה, לפי מה שפירשו הכ"מ שם — דסברי, דסמן כזה פשיטא לי' להגמרא, דלכו"ע הוה דאורייתא, ורק בסמנים אמצעים, הוא דמיבעי לן, ועי' בכ"מ פי"ג מהל' גירושין, הכ"א, ובב"ש סי"ז, ס"ק ע'). וכיון דחזינן גבי סמן מובהק, דאע"ג שנימא, דכל עיקרו אינו אלא מדרבנן, מ"מ יועיל לדאורייתא; מבוה"כ גבי הפחות ממנו במדרגה, דהיינו הסמן האמצעי (כגון סימני בילי עופות ודגים, דהויין לכה"פ בגדר „אמצעים". אחרי שמתאמתים מיהא על הרוב) נחיתינן נמי חדא דרגא לענין הסמיכה; דהיינו שלגמרי הוא דאין סומכין עליו, מיהו, בהצטרפו לעוד חדא למעליותא, הר"ז סומכין עליו אפילו בדאורייתא.

ועפי"ז. יתפרש קיטב לרש"י, הא דמסיים שם בסוגית „חולין": „בסתמא לא תסמוך עליהם, דאיכא דעורבא דדמי לדיונה". בעת שטפי הוה עדיף לי' לסיים בלשון הכוללת הקודמת, דמבוה"כ „לא תסמוך עליהם, דסימנין לאו דאורייתא". אכן הטעם הוא, משום דאם היה מסיים כך, אכתי היה אפשר לטעון, דנהי דמדאורייתא אינם, נסמוך מיהת עלייהו לחודייהו, מצד היותם סמנים מובהקים; דאף שאינם נמי אלא מדרבנן, אעפי"כ הרי קיי"ל, דאלו מועילים אפילו לגבי איסור דאורייתא; לכן חידש לן עתה „דאיכא דעורבא דדמי לדיונה". דממילא ירדו בזה ממדרגת המובהקים למדרגת האמצעים; ולפיכך הוא דאינם מצטרפים אלא לסייעתא בעלמא.

מדאורייתא מהימנינן לי' בכל גווני, כל זמן שלא נחשד לדבר, ככל עד אחד, שנאמן באופן כזה באיסורים; אלא דרבנן הוא דהחמירו, שלא להאמין בפרטים ידועים למי שלא נתחזקה אצלנו כשרותו, אפילו בהיות הענין מלדעל"ג, כל היכא דליכא צירופא דעוד חדא למעליותא, — משו"כ, כיון דכל עיקרה של חומרא זו אינה אלא מדבריהם: הם אמרו והם אמרו, לסמוך בכה"ג על הסמנים, שמעליותא אינהו. אינם, כל הסמיכות הללו אינה אלא בכדי לצרפה למעלת „מלדעל"ג", אבל לסמוך עליהם לבדם, לא קא סמכינן; מטעם, דנ"ל שהרמב"ם סובר, דכיון דסמנים לאו דאורייתא, הרי אינם מועילים לבדם, אפילו גבי איסור דרבנן, כל היכא שעיקרו דאורייתא י); משום דכל דתקון בזה רבנן, כעין דאורייתא תקון (ובכה"ג יש להסביר גם כונת הפנ"י ב„גיטין" דכ"ז, בד"ה „ודוקא"; יעו"ש). יא). והכי מוכחא להדיא, לפי שטתו, סוגית „חולין". מהא דמתרץ ר' זירא, דלפיכך אין סומכין על סמני הבילים, משום דאינם דאורייתא; ואם איתא דבדרבנן מיהא מועילים, הרי אין כאן אפילו התחלת תירוץ, דאכתי קשה: הא הברייתא דלקיחת בילים איירי, להרמב"ם, רק משום עם-הארץ, שרק מדרבנן הוא מושלל הנאמנות; א"כ „לבדוק בסימנין!". אלא לאו ש"מ, דכיון דשמעינן, דאינם דאורייתא, מובן מאליו, דלא סמכינן או עלייהו כלל, אפילו לגבי איסור דרבנן. ובזה מדוקדק היטב הא דקא מסיים שם: „אלא למאי הלכתא קתני לה (להא דסימני בילים, דהא כיון דאינם מועילים אפילו לענין איסור דרבנן, ממילא, הרי אין שום נ"מ מידיעה כזו)? הכי קאמר: כו', רישי' חד חד כו', ואמר לך של עוף פלוני וטהור הוא, סמוך עליהם, כו'", — דהיינו שהברייתא תשמיענו, דכיון דכל האיסור דנדון דידה אינו אלא מדרבנן, מצטרפין הנך סימנים, לכה"פ, בתור סיוע בעלמא, היכא דאיכא עוד חדא למעליותא.

והנה, הרא"ש בתשובותיו (כלל ב', סי' ט"ז) תמה על הרמב"ם, שפסק בפ"ט מהל' כלאים, ה"ח, דהחרישה והמשיכה וההנהגה בשני מינים, ששניהם טמאים או ששניהם טהורים אינן אסורות אלא מדרבנן: דלפי"ז, איך הוכיח הגמרא ב„חולין" (דע"ט, ריש ע"ב) מהא דלוה ר' אבא לשמעי' לאסור לו במרכבתו רק אותן הפרדות, הדומות זו לזו בסמניהן; דמדסמיך על הסמנים, ש"מ, דקסבר, ששם דאורייתא, — הא מצינן שפיר למימר, דרק משום שעלם המשיכה בפרדות, אפילו היו בודאי משני מינים, אינה אלא איסור דרבנן; משו"כ דוקא הוא שסמך ר' אבא בכה"ג על הסמנים, אף שבאמת אינם אלא דרבנן; וא"כ הרי אין כאן להרמב"ם אפילו ריח הוכחה!

אולם, לפי מה שנתבארה בזה דעת הרמב"ם, אתי שפיר, דאיהו קאזיל לשיטתי', שסובר, דכי קאמרינן, שסמנים דרבנן, הרי אינם מועילים או אפילו לגבי איסור דרבנן; ממילא, הרי עומדת הוכחת הגמרא במקומה: דאם איתא, דסמנים לאו דאורייתא, הא לא היה ר' אבא סומך עליהם כלל! יב).

ועל

י) ונ"ל, דהכי היא נמי דעת התוס' בסוגית „ע"ז", בד"ה „אמר"; וממילא, תסולק מעליהם תמיהת הפלתי (סי' פ"ג, סוס"ק ג'), יעו"ש. ועי' בשו"ת הג"מ עוזר, ז"ל, שבסוף השו"ע הקטנים (דפוס סלאוויטא, האה"ע, בד"ה „בדין מים").

יא) לפי"ז, גבי החשש דסתם יינם, כיון דסתם יינם חשוב כאלו יש לו עיקר מן התורה, כמבואר בהגמי"י (פט"ז מהמ"א אות י'), לא יספיק אפוא מה שתרץ הפלפולא חריפתא (שעל הרא"ש פ' „אלו מציאות", סי' ז', אות ט'), דמשו"כ מועיל סימן גבי מציאת חבית יין, מהמת שהאיסור „אינו אלא מדרבנן". וכבן, ההכרה לומר דבר הדש, דהסימן המועיל בזה, הוא כמו גבי כל השבא דאיסורא, דהיינו בהוא מובהק גמור, המועיל להרמב"ם מדאורייתא. כדלעיל (עי' בסמ"ק „כ"מ" דכ"ה, בד"ה „ולענין פסק הלכה"). והא שלא פירש כזאת בפי"א מהל' גזלה ואבדה, ה"ה, — היינו מצד שכך דרכו להעתיק סגנון הגמרא כצורתו, באופן, במה שאפשר לפרש בגוף הסגנון, יתפרש גם בהעתקתו (עי' יד מלאכי בכללי הרמב"ם, אות כ"ד). וככר מצינו קצת דוגמא לזה בענין הא דקאמר ב„ב"מ" (כ"ח, א'): „סימנין ועדים — ינתן לבעל העדים". ובסגנון הסתמי הזה נעתק הדין גם ברמב"ם (פי"ג מהל' גזלה ואבדה, ה"ו), אף שבאמת עיקר הרבותא דהאי „סימנין" דקאמר, היינו אפילו בהיותם מובהקין ביותר; כמבואר ברא"ש ובחכמת שלמה שם ובש"ך חו"מ (סי' רס"ז, ס"ק ז').

שונה מזה בשר שנמה"ע, דלבד מה שקרוב לומר, דהבוב לאין לו עיקר בתורה, משום דאף שאיסורו הוא משום לתא דנבלה, לא עדיף מגבינות הנכרים, דאיסורן, שהוא מצד לתא דחלב טמא, לא מחשיב להו ליש להן עיקר בתורה, לפי הכרעת האחרונים (עי' ב"י סי' ל"ט, בד"ה „ומ"ש רבנו בזה בשם הרשב"א", ובשדי חמד, פאת השדה, מערכת האל"ף סי' קכ"ד, אות ז'), — הרי גם בלאה"כ, הקילו בו שפי מצד עלמותו, כדברי התוס' ב„ב"מ" (דכ"ג, ריש ע"ב: יעו"ש במוהר"מ; ועי' ברא"ש „חולין" פ"ז, ריש סי' כ'). משו"כ, לא מיבעי, שסימנים בינונים דרבנן מועילים גבי' שפיר (כיון דנקטינן ב„גיטין", דס"ה, ע"א, אליבא דר' חנינא וורדאן, דבמלתא, דלית לה עיקר מן התורה, אינה שייכה סברת „כל דתקון רבנן, כעין דאורייתא תקון"); אלא שמועיל אפילו סימן כל דהו (עי' תוס' הנ"ל ורא"ש יוסף „חולין" דל"ה, בפירושו לרש"י בד"ה „אתלת קרנתא", וט"ז סו"ס ס"ג). ממילא, תוכל להתרע בפשיטות על סימן כזה גם כונת הרמב"ם בפ"ח מהמ"א, הי"ב.

יב) אמנם, הנוב"י (תאה"ע ס' מ"ג, בד"ה „אומר אני") כתב, שאי אפשר להציל את הרמב"ם מקושית הרא"ש הנזכרת, במה שניהם לו שטה כזו. „כי בודאי אי אפשר להלוק בזה (על הרא"ש); והרי ב„יבמות" (צ"ל: ב„ב"מ"), דאמרו: סמנים דאורייתא או דרבנן: נ"מ לאהדורי גט אשה בסמנים; הרי, דדוקא איסור דאורייתא נקטו בלשונם". אולם דבריו, ז"ל, תמוהים מאד, בהכריחו ההלעת התיובתא על הרמב"ם מהאי דוכתא גופי', בנבקשת לו משם ראיה עצומה. לאחר שניסבו עפ"י שטתו הנ"ל!

דהא

ועל ליר זה, הנה סובבת גם דעת הרמב"ם בפ"ג מהל' גירושין, ה"ט, בפסקו בנדון השליח-להולכה, שמצא גיטו, שנאבד ממנו במקום שהשיירות מצויות, ולא הוחזקו שני „יוסף בן שמעון"; דאם לא מצאו לאלתר, או בעינן דוקא „שמצאו בכלי שהניחו בו ויש לו טב"ע בארכו ורחבו של גט, שהיה כרוך". והנה, על זה תמהו הרשב"א בחדושיו והר"ן, וסיעתם, דהא שורת הדין, דיסגי בחדא למעליותא: אם בשמכיר ע"י סמן או טביעות עין את הכלי, שיודע שבתוכו היה הגט בשעה שנאבד, או בשמכיר עפ"י אופנים כאלו את הגט (כדעת רש"י ב„גיטין" ריש דכ"ז והתוס' שם דכ"ח, ע"ב, בד"ה „מצאו"); מטעם, דכיון שהשליח שאבדו, הוא בעצמו מצאו, הרי ממילא יש לו מגו, דאי בעי אמר: „לא אבדתי"; ובכה"ג הא מהימן אפילו עם-הארץ בטביעות עין, הנטועה בטבע כל האדם

אבל, לפי השטה הכללית הנ"ל, דקאי בה הרמב"ם, ניחא שפיר. דצריך לומר, שבכדי להחלץ מהלחץ, שנלחצו הנך רבוותא בפירושא דמתניתין ד„גיטין" (שם); על כן סובר הרמב"ם, דמדקתני בה: „מצאו בחפיסה או בדלוסקמא, אם מכירו, כשר", משמע מפשטות הלשון, ד„אם מכירו" חוזר על „מצאו", דהיינו שאת הגט הוא מכיר, אבל לא את הכלי (דלולא זאת, הוה לה למיתני: „או בדלוסקמא שלו", ודנא אמינא, דיש לו הכרה נמי בעצם הכלי, שהוא שלו; או פשוט הוה לה לסיים: „אם מכירם", והנא אמינא, דקאי אתרווייהו — אכלי ואגט); רק, שהגט נמצא באותו מין הכלי, שהוא זוכר היותו מונח בתוכו בשעת האבדה (כמו שפירש"י האי „מצא בחפיסה או בדלוסקמא" שבמתניתין ד„ב"מ" ד"כ, ע"א. ועי' בתוי"ט שם ובש"ך חו"מ סי' ס"ה, ס"ק כ"ו). והנה, על ידיעת מין הכלי מצד עצמה אין לסמוך, משום דאינה יכולה להתחשב אלא לסמן אמצעי (וכמש"כ התוס' ד„גיטין" הנ"ל — עי' בתש' נוב"י תאה"ע, סנ"א, בד"ה „תו חזינא" — וכ"כ הרא"ש בפ"ב ד„ב"מ" סי' י"ד, והב"ש סי' קל"ב, ס"ק ז', והש"ך הנ"ל); לכן, אין להחזיר הגט עפ"י האי סימנא גרידא יג)! משוה"כ הוא דהצריכה מתניתין גם להכרת הגט בטב"ע. ועל תרתי למעליותא כאלו דוקא הוא דקא סמכינן. אך, מדהוצרכה מתניתין לצרף אל הכרת הגט בטב"ע גם ידיעת מין הכלי הנ"ל, מוכרחין אנו לומר, דהיא אינה מיירי, בשמכיר בטב"ע את עצם הקלף של הגט, דטב"ע כזו ודאי, דסגיא לחודא, משום שאפשר לה להיות טב"ע גמורה, ע"י מה שהתמיד השליח לראותו הרבה פעמים עוד קודם שנכתב עליו הגט (אם בהיותו יוצא ונכנס בבית הבעל, או שאיהו גופי' מכרו או נתנו להבעל), עד שנטבעתו העין היטב (דהא ודאי, דלא גרע האי קלף מחתיכת בשר, דאפילו גבה שייכה נמי טב"ע; עי' תהר"ש ב„חולין", ריש דצ"ו); אלא דמתניתין, לפי ענינה, דברה בהוה, דהיינו, בשמכיר בטב"ע את „הגט", ר"ל: באותה הצורה, שלבש הקלף, בהתהוותו ל„גט", שהיא תכונת הצטיירות אותיותיו או תכונת כריכתו לארכו ולרחבו; דבכה"ג לא שייכה בדרך כלל טב"ע גמורה, כמש"כ התוס' ב„ב"מ" (ריש דכ"ד): „וגט לא שבעתו העין, דלא משהה איניש גיטא בידי" יד); וכמו שמוכח נמי להדיא

דהא באמת קשה שם בגמרא: למה נייד ה„נפקא-מינה" לענין ההזרת גט? הא טפי הוה עדיף לי' לציירה לענין היתר עגונה עפ"י סמנים אמצעים, בכדי לפתור בזה משנת „יבמות" (דק"כ, ע"א), שמצד האיבעיא דסמנים, מסתפק הגמרא הכא והתם בפירושה! אלא ודאי, דההכרח לתרץ, שמשוה"כ דקדק הגמרא כאן לומר, דהנפקא-מינה היא „לאהדורי גט אשה", בכדי להשמיענו בכתימת הלשון הכוללת ממילא כל האופנים, דאפילו בשנמצא הגט במקום שלא הוחזקו שני „יוכ"ש", רק דשכיחי שיירתא, דלא הוה. או אלא השתא דרבנן, כמו שיתבאר ל-קמן; אעפי"כ, באם שנפשוט. דסמנים לאו דאורייתא, לא מהדרינן הגט אפילו בכה"ג, ועי' בבית מאיר האה"ע (סי' י"ז, בביאורו להרמ"א סכ"ה), שהשיג בזה על הנוב"י באופן אחר.

יג) ואין להקשות לפי"ז: א"כ, למה לא קא פשיט מהכא ב„ב"מ" (דכ"ז, ע"ב), דסמנים לאו דאורייתא? די"ל, כהא דקאמר בירושלמי כאן על מתניתין, דכל דינה הוא רק משום חומר, שהחמירו בעריות; משוה"כ שפיר יתכן, דסמנים דאורייתא ורק דהכא גבי גט הוא דהחמירו, להצריך דוקא סמן מובהק. והיינו נמי טעמא, דלא פשיט התם מהברייתא, שהביאה סוגיתנו דהכא (בסוף ע"ב), שהצריכה דוקא „נקב בצד אות פלונית (של הגט)", דזהו סמן מובהק. ואף דקא בעי התם למיפשט הכי מדין עגונה דמתניתין ד„יבמות" (דק"כ, ע"א), דהיינו נמי איסור ערוה? יש לומר, דשאני עיגונא דאתתא. כמש"כ הרא"ש בסוגיתנו כאן (סוף ס' ד'): „והאפשר דהכא פסק רב אלפס לחומרא כו', ולא מהדרינן גט כו', כיון דאפשר שיכתוב גט אחר כו; אבל בעובדא דיצחק ר"ג: אי חיישינן לתרי יצחק, צריכה להתעגן כל ימיה, פסק לקולא, כמו שמצינו שהקילו הרבה קולות בעדות אשה כו'; משום דאשה דייקא ומינסבא".

מעתה נ"ל, דהא דקאמר ב„ב"מ", שם: „למאי נ"מ? לאהדורי גט אשה בסמנים: אי אמרת דאורייתא, מהדרינן", הכונה היא, דמהדרינן מצד עצם הדין, אבל אכתי מחמירינן מצד חומר ערוה, (כמתניתין ד„גיטין"); דממילא, ישתעף מזה, דהיכא דלא אפשר כלל בגט אחר; אז, כדי שלא תתעגן כל ימיה, היינו מעמידין שפיר על עיקר הדין — לסמוך בהחזרת גט כזה על סמנים אמצעים.

יד) ואף שאפשר, שתהיה לו טב"ע, מצד שמכיר משכבר הימים את כתב ידי הסופר והעדים שבגט, — מ"מ הרי אין זה טב"ע גמורה, המבררת הכרת הגט הנאבד. דהא אכתי יש לחוש, לשמא כתבו הסופר והעדים ההם עוד גט ל„יוכ"ש" אחר, וזהו שנמצא עתה; כסברת הנוב"י מהד"ת (תאה"ע, סי' ס"ב).

להדיא מאריכות לשון רש"י ב„גיטין" (דכ"ז, ע"ב), דבא להשמיענו בזה, שרבב"ח באמרו: „אי טביעות עינא, אית לי בגוי", פירש ג"כ עוד בדבריו: „שנתתי עיני בו, עד שאני מכירו יפה" טו); מחמת, דלולא זאת, פשיטא, שלא היתה מועלת שם אפילו טב"ע דצורבא מרבנן כרבב"ח; משום דדין הגט הנאבד הוא כמו כלי אנפוריא, דחיישינן גבייהו, דאף מי שאינו חשוד לשקר, יאמר מיהא בדדמי, דהיינו „שסבור להכיר, ואינו מכיר" (כלשון הנמ"י בזה בריש „אלו מציאות"). וכיון דמיירינן כאן מטב"ע גרועה כזו, סוברת מתניתין, שעליה לבדה לא סמכינן אפילו גבי צורבא מרבנן טז). מיהו, בהצטרף להך טב"ע הגרועה גם הסיוע דסימן אמצעי, דהיינו ידיעת מין הכלי של הגט, קמ"ל מתניתין, דמהני, מאחד משני הטעמים: אי נימא, דמתניתין סוברת, דסמנים דאורייתא, ורק גבי החזרת הגט, היכא דאפשר באחר, הוא דהחמירו חז"ל, שלא לסמוך עליהם; הרי פשיטא, דמצטרפין מיהא לעוד חדא למעליותא; ואף אי נימא, דסוברת, דסמנים דרבנן, אפיה"נ נמי מצטרפין, לשטת הרמב"ם; מטעם, דהרי הוא פוסק כר' זירא אליבא דלישנא בתרא, דמוקי לה בשכיחי שיירתא ולא הוחזקו שני „יוב"ש", ממילא, הא אין כאן על הגט אלא חששא דרבנן; אבל מדאורייתא ודאי, דאפילו בשנמצא הגט לאחר זמן מרובה ואינו מכירו כלל, לא חיישינן ל„יוב"ש" אחר, כל זמן שלא הוחזק; כדקאמר הירושלמי כאן אדינא דמתניתין (שעל כרחנו לא תוקם אלא כדאוקמוה בבבלי, דאיירי בשכיחי שיירתא דוקא; עי' בפנ"מ לירושלמי „יבמות" פט"ז, ה"ו, בד"ה „אלא משום"), דאינו אלא „משום חומר הוא בעריות"; וכן מבואר בתוס' ספ"ק ד„ב"מ", בד"ה „איסורא" (דאינהו מיירי נמי בהשיירות מצויות, כמו שמתבאר ענינם בסוגיתנו ד„גיטין"); וכיון דאין לפנינו אלא איסור דרבנן, הרי שפיר מצטרפין אלו סמנים דרבנן, לכה"פ לענין סיוע בעלמא, אל טב"ע גרועה, ש"ש בה חשש „בדדמי". יז).

אמנם, אילו היה להשליח סימן מובהק (עי' ט"ז ס' קל"ב, ס"ק ז') או טב"ע בהכלי, שיודע היות הגט בתוכו בשעת האבדה והמציאה (דבכה"ג ליכא חשש שאלה, כמש"כ התוס' ד„גיטין" הנ"ל), או שהיתה לו טב"ע גמורה בעצם הקלף של הגט (וה"ה — סמן מובהק, כמש"כ הה"מ, שם הי"א), — פשיטא, דכל אחד מאלו מהני לחודי', בלי שום הצטרפות; אלא שמתניתין באה להשמיענו רבותא, דאפילו אטב"ע גרועה וסמן שאינו מובהק סמכינן שפיר, היכא דאתו בהדדי.

ומאחר דהרמב"ם מפרש הכי במתניתין, לכן העתיקה לדינא בסגנון כזה: „שמצאו בכלי שהניחו בו (היינו שיודע רק מהות הכלי, אבל אין לו בו לא סמן ולא טב"ע; דלולא זאת, ודאי, שהרמב"ם לא היה משמיט מלפרש עיקר גדול כזה) ויש לו טב"ע בארכו ורחבו של גט, שהיה כרוך". הנה, מדלא הסתפק לומר בקצרה: „ויש לו טב"ע בהגט", אלא שהוזקק לפרט תכונת טביעות העין, מוכח להדיא, שבא להשמיענו בזה, דרק טב"ע כזו של הכריכה, היא דלא מהניא לחודא, להיותה גרועה מצד עצמותה; כיון שבדרך כלל הרי נתחדשה הכריכה רק מעת הכשר הגט להשליח, דממילא, מדאין דרכו להשהות הגט בידו, לא שבעתו העין; דמהאי טעמא נמי, לא תועיל בודאי גם טב"ע בתכונת הצטיירות והסתדרות אותיותיו; — אבל בהזדמן, שמכיר מקדמת דנא את עצם הקלף, דזו הויא טב"ע גמורה; פשיטא, דמהניא בלי כל צירוף.

ועפי"ז, יובן נמי סדור הלכותיו כאן, התמוה מאד, לכאורה, דהא דין דהלכה ט': „אבד במקום שהשיירות מצויות" עד „או שמצאו בכלי" ודין דהלכה יו"ד שאחריה: „הוחזק באותו המקום כו'", הרי שניהם יוצאים, לפי המתבאר בגמרא, מרישא

טו) ומכאן ההכרה לומר, דכך היא נמי כונתו בפירושו על ענין זה גופי' ב„ב"מ" (ריש די"ט), דהיינו, שרבב"ח אמר מפורש שהשביע עינו יפה „בכתב ידי הסופר והעדים ומדת ארכו ורחבו"; וזהו שהשמיענו בהאריכו לפרש שם: „כאדם המכיר את חברו בטב"ע, שטבע בו כו'", ר"ל: דכמו דההכרה בחברו היא ע"י מה ששבעתו מתחלה העין עפ"י ההסתכלות התדירה, כך היתה הפעם הכרת רבב"ח בהגט נמי ע"י מה ששבעתו מתחלה עינו היטב.

ומזה ראיה, למה שכתוב בחדושי הגרעק"א ב„ב"מ" (דכ"ג, בד"ה „לא שבעתן"), דאפילו גבי כלי אנפוריא, אם אמר צורבא מרבנן, דאעפי"כ יש לו בהם טב"ע, מהדרינן לי', היכא דלא ידע, שנפל הכלי ממנו, דממילא, הרי ידוע אז, שלא התיאש עדיין.

טז) לפי"ז צ"ל, דהרמב"ם, בפרשו כך למתניתין, יסבור כמש"כ השמ"ק („ב"מ", ריש דכ"ד) בשם הריטב"א, דר' מאיר (בריש „אלו מציאות") לא פליג על ר' שמעון בן אלעזר בנדון כלי אנפוריא; ומשוה"כ קאי שפיר ר' מאיר בשטה זו בסתם מתניתין דהכא, שהיא דידי', ככל סתמא. ובזה תסולק מעל הרמב"ם גם תמיהת הנמ"י והלח"מ בפי"ד מהל' גזלה ואבדה, הי"ב; יעו"ש.

יז) וסברא זו מתבארת להדיא ממה שסיימו התוס' ב„יבמות" (דקט"ו, ע"ב, בד"ה „וקאמרי"): „אי נמי (ר"ל: אפילו אי סמנים לאו דאורייתא, ואפילו איירי הכא בסמן אמצעי) מהני (אותו הסמן) עפ"י טביעות עינא". כלומר: אע"ג, דלפי הקדמת הגהתם שם, דלא מהניא טב"ע של רואי הטביעה במשאל"ס, מצד חשש ב„דדמי"; וכן סמן אמצעי, מצד, ש"ו"י אינו דאורייתא, ג"כ לא מהני, אף שכל האיסור דמשאל"ס אינו נמי אלא דרבנן, כשאתו בכדי שתצא נפשו (דבכה"ג הוא דמיירי התוס'; כמו שהוכיח הב"מ באה"ע, ס' י"ז, בפירושו להרמ"א סכ"ח; ועי' בפת"ש שם ס"ק קמ"ד). — מיהו, בהצטרף סמן אמצעי לטביעות העין הגרועה הלזו, אז הויא דמהני מצד ההצטרפות. וכן מבואר בב"ח ובפרישה (ס' י"ז, ס"ק מ"ז), ובב"ש (שם, ס"ק פ"ז).

מרישא דמתניתין: „המביא גט ואבד, אם מצאו לאלתר כשר; ואם לאו, פסול״; אבל דין „מצאו בכלי״, הרי הוא סיפא דמתניתין; וא״כ מאי טעמא הפריד עמדו בין הדבקים? הא טפי הוה עדיף לי׳ לערבינהו לדיני הרישא בחדא בבא, ואח״כ לכתוב דין הסיפא, ואנא ידענא או, דקאי אמאי דסליק מיני׳, דהיינו דין דשכיחי שיירתא ודין דהוחזקו שני „יוב״ש״ (לפי מה שפירשו הלח״מ בהלכה ט׳)! אלא ודאי, דהכונה האמתית בהלכה יו״ד היא כמו שפירשוה הה״מ והמגדול עוז, והר״ן, דאיירי בהוחזקו שני „יוב״ש״ וגם שכיחי שיירתא. ועם זה נ״ל, דהרמב״ם סובר, דבכה״ג, בדאיכא תרתי לריעותא, חיישינן או מדאורייתא, לשמא נפל הגט מאיזה „יוב״ש״ אחר, שישנם הרבה בעולם (והיינו כמש״כ השב שמעתתא בסוף שמעתא ז׳ והבית מאיר באה״ע סי׳ י״ז, סכ״ד, אותיות ג׳ וה׳; דלא כהפנ״י בסוגיתנו, בד״ה „ודוקא״); ואם כן, הרי הוא אזיל לשטתו, דבאיסור דאורייתא אינו מצטרף סימן אמצעי, אפילו רק בתור סייעתא בעלמא. משו״כ הוא דלא מהניא בכה״ג טב״ע גרועה בהגט, מדחשיבה רק חדא למעליותא, דאינה כלום. לפיכך הוכרח הרמב״ם להזכיר דין „מצאו בכלי כו׳״ קודם הלכה יו״ד, שאיסורה דאורייתא, דממילא אינו ענין להלכה זו, ולהסמיכו דוקא להלכה ט׳, שאיסורה דרבנן; דרק מאיסור כזה איירי נמי רישא דמתניתין, דממילא הסיפא, דעלה קא הדרא, הרי איירי ג״כ רק בכה״ג. אולם מדין תרתי לריעותא, הרי לא איירי מתניתין כלל, לר׳ זירא, שהרמב״ם פסק כותי׳, רק שהוא דבר הלמד מענין השקלא והטריא של הסוגיא; לפיכך קבע לו מדור בפנ״ע בהלכה יו״ד, ללמדנו, דהכא, כיון שהאיסור הוא דאורייתא, ישתנה הדין דסוף ההלכה הקודמת, בזה, שעל ההצטרפות אין לסמוך, אלא דבעינן דוקא סמן מובהק בגט, כהא שיתבאר בהלכה י״א, או— טב״ע גמורה (היכא דלא חשדינן את השליח בעס״הארץ למשקר, כגון בדאית לי׳ מגו), דודאי מהניא, משום דכל אדם קים לי׳ בגוה. אך דין הבקיאות הכללית בטביעות עינא לא הובא אללו כאן בפירוש, מחמת שלא נתפרש נמי בסוגית הגמרא דהכא; אלא שנתפרש במתניתין ד„יבמות״ (דק״כ, ע״א) וב„חולין״ (דצ״ו, ע״א), לכן הוא דקנה מקומו בפי״ג מהל׳ גירושין, הכ״א (דפשוט, דהעדאת ההכרה בטב״ע, דאיתא שם, אינה דוקא עפ״י שני עדים כשרים, אלא דמהניא אפילו עפ״י עד אחד, ואפילו הוא „עבד או אשה או שפחה״, כמש״פ לעיל בפי״ב, הט״ו. וכדברי הב״ש ס׳ י״ז, ס״ק כ״ח וס״ק ע״ו) וגם— בפ״ח מהמ״א, הי״ב, בנדון בשר הנמצא.

ובכן, יהיו מעתה דברי הרמב״ם בזה מדוקדקים ומרווחים מאד (וכמו שנטו לפרשם קרוב לדרך זה גם בס׳ מים חיים להפר״ח על סוגית „גיטין״ הנ״ל ובנוב״י מהד״ת, חאה״ע, ס׳ ס״ב) והיינו עפ״י שטתו הקבועה, שנתבררה לעיל, לענין איכות התועלת של סמנים האמצעים (דנקיט לדינא, שהם דרבנן, כמש״כ הב״י אליבי׳ באה״ע ס׳ י״ז, בד״ה „ומ״ש ואם אין מכירין״; ועי׳ בכ״מ פי״ג מהל׳ גזלה ואבדה, ה״ה, ובלח״מ פי״ג מהל׳ גירושין, הכ״א, בתמיהתם על הה״מ). יח).

המורם

יח) אמנם השב שמעתתא (בסוף שמעתא ז׳, ריש פכ״ג) יתנגד לזה, בהוכיחו מדברי הרמב״ם הללו, דגבי איסור דרבנן מועילים סמנים דרבנן אפילו להודייהו; עפ״י מה שהביא בשם הרשב״א והר״ן, ד„אם מצאו אחר, ודאי נאמן בטב״ע, שמכיר הגט, אלא דשליח הגט אינו נאמן אלא בסימן, משום דהשליח השוב כנוגע; משום דלא ניחא לי׳, דליהוי אחרי דגיעא בתרעומות עלי׳; והר״ן כתב, משום דחיישינן, דמשקר בשביל הפסד שכרו. ועי׳ ב״ש קל״ב״; וכיון דאין בזה אלא חשד נוגע, הוכיח שם, דאינו אלא מדרבנן. ועפי״ז כתב, דלפיכך הצריך הרמב״ם תרתי דוקא: הכרת השליח בטב״ע את גיטו שמצאו בעצמו— בכדי לצאת בהא מחשש דאורייתא; אולם, מדאכתי הרי אין זה מועיל מדרבנן, משום חשד נגיעה, משו״כ בעינן נמי עוד סמן אמצעי בכלי הגט; דאף שאינו אלא סמן דרבנן, מ״מ לגבי איסור דרבנן, שפיר קא סמכינן עליו. עכת״ד.

אך, לפי סברא זו, לבד מה שהרמב״ם יסתור א״ע מיני׳ ובי׳, עפ״י שטתו שנתבארה לעיל, המוכרחת מדבריו, שבפ״ג מהמ״א ושבפט״ו מהל׳ כלאים,— הנה היא תמוהה מאד גם מצד עצמותה; דהא הרשב״א והר״ן, שעליהם יסד את כל בנינו, לא כתבו סברותיהם ההן אלא באופן, שאחר מצא את הגט, והשליח אומר, שמכירו בטב״ע. דאז חשדינן אותו למשקר, להיותו נוגע בדבר; אבל היכא שמצאו השליח בעצמו, דמזה מיירי הרמב״ם שם (כמפורש בדבריו, וכמו שכתבו איהו אליבי׳, וכמו שפירשו נמי התוספות למתניתין, שממנה נובעים דברי הרמב״ם הללו), הרי מפורש בדבריהם, שאפילו השליח נאמן להכיר בטב״ע מחמת המגו דאית לי׳; דלא כמו שהעתיק הש״ש בשמם. גם הב״ש ס׳ קל״ב, שעליו רמז הש״ש, הרי הוא נמי העתיק שם בס״ק י״ג דברי הרשב״א והר״ן כתקונם (ועי׳ בכ״מ ובמחברת הקודש שם, ובס׳ מלאת אבן ס׳ י״ז, ריש ס״ק ס״ח)!

ואף אם נדחוק לפרש, דהש״ש כוון להעיקר הסבר מספרו, דהיינו, שכמו דלהרשב״א ולהר״ן חשדינן את השליח למשקר מצד נגיעתו הפרטית, כן חשדינן אותו, להרמב״ם, מצד האי טעמא גופי׳, אפילו כשמצאו השליח בעצמו. הנה, אכתי יפלא: היך יתכן להעמיס על הרמב״ם סברא מוזרה כזו? דהא, אף בנוגע לידי אותו המדי, הבוללת מהשליח את הנאמנות בטב״ע, אפילו במקום מגו, הרי מוכרחין אנו לומר: או, דאין זה אלא מצד דחיישינן גבי עס״הארץ להעדר-בקיאות בטביעות עינא, מצד חולשת חושו, שתשתעף מזה האמירה בדדמי, בסברו, שהאמת עם דמיונו המטעה (ועי׳ בית מאיר שם. אות ל׳ ול״א); או— דמיירינן בלא בטב״ע כזו, שיש איזו גריעותא בעצם תכונתה; אבל לומר, דאפילו במקום דאית להשליח מגו חשדינן אותו פשוט, שישקר, מה שהוא הפך הכלל דנקטי כו״ע— כזאת לא התכן כלל וכלל! וכמו שנתבאר נמי מתוך דברי הב״ש (ס׳ י״ז, ס״ק ס״ח; עי׳ במחברת הקדש, שם).

המורם מכל האמור, דזכינו לדין, דהא דלהרמב״ם אין הנכרי והישראל החשוד, נאמנים לענין מכירת ביצי העופות והדגים, הוא משום, דמדאורייתא הסמנים כמאן דליתניהו כלל דמין, דממילא, הרי ליכא נבייהו שום צירוף, בכדי לסייע למעלת „מלדעל״ג"; אבל היכא דבאמת יצורף למעלה זו עוד חדא דהויא למעליותא גם מדאורייתא, ודאי, דגם הרמב״ם יודה, דבכה״ג אית להו נאמנות אפילו להנך דפסולים מן התורה יט).

והנה, כיון דלפי העולה מכל זה, לא סמכינן גבי החשוד=דאורייתא או=דרבנן על מעלת „מלדעל״ג", כל זמן שלא יצטרף אליה עוד חדא למעליותא, — א״כ טעמא בעי: אמאי נקטינן במתניתין ד„דמאי" ופ״ד, מ״ה), דהשליח החשיד על המעשרות, בהיותו מְצֻוֶּה מהמשלח לקנות לו פירות · מפלוני הנאמן; הר״ז נאמן לומר, שקנה מהמוכר המסומן, מלד עלמות מעלת „מלדעל״ג" לבדה, כפי הטעם שמתבאר ב„בכורות" (דל״ו, ע״ב) וכמש״כ הרמב״ם בפי״ב מהל׳ מעשר, ה״ו, אף דלכאורה אין כאן צירוף דעוד איזה סיוע?

ונראה לתרץ, דהתם נמי מצטרף לעוד חדא למעליותא הא דנקטינן חזקה „שליח עושה שליחותו" (וכמו שיחסו חזקה זו לנדון דמתניתין בס׳ משנה אחרונה, בפירושו למס׳ „דמאי" שם, ובפרי תאר ס׳ קי״ט, ריש ס״ק כ״ה); דזו הויא סייעתא מלד עלמה, שהאמת אתו באמירתו, שקנה מפלוני הנאמן, כרלון המשלח. ולכן, היכא שבאמת לא פירש לו המשלח ממי לקנות, ודאי, דלא מהני בשאומר מעלמו: „מפלוני הנאמן קניתי" כ); מלד דאיכא כאן רק מעלת „מלדעל״ג" לבדה, בלא ההלטרפות של אותה החזקה.

ואף דהמל״מ (רפ״ד מהלכות בכורות) המליא, דהסמיכה על החזקה הנזכרת היא דוקא בשליחות כזו, שהולאתה אל הפועל תלויה רק בידי השליח .בעלמו, אבל לא היכא שהיא תלויה גם בידי אחרים; דממילא, הרי נכלל בשלילה זו גם הנדון דמתניתין ד„דמאי" הנ״ל, דהא התם נמי תליא מלתא גם באם שימלא השליח את המוכר המסומן בביתו, ובאם שיהיו או אלו הפירות הנלרכים, ובאם שיתרלה למכרם; — מ״מ י״ל, דהתם שאני, משום, דכיון שאנו רואים בעינינו, שהשליח עשה שליחותו, דהרי אנו דנין על אותם הפירות, שקנה כמלות המשלח; אלא שנסתפק, אולי שִׁנָּה בשליחותו בתכונת הקנין, בנוגע למהות המוכר; באופן כזה, שפיר אמרינן „חזקת שליח, שאינו משנה בשליחותו", כמש״כ רבנו בצלאל אשכנזי, ז״ל, בתשובותיו (סי׳ כ״ט), שהביאו גם המג״א (בסי׳ ק״ט, ס״ק י״ז).

יוצא מזה, דלהרמב״ם וסיעתו, שפסקו כרב נחמן, דלא סמכינן אחזקה זו להקל אלא בדרבנן, אבל לא בשל תורה (עי׳ בתוס׳ „עירובין" ריש דל״ב ובהרמב״ם פ״ו מהל׳ עירובין, הכ״ב, ובפ״ד מהל׳ תרומות, ה״ו, ובפ״א מהל׳ מעשר, ה״ח כא)); הרי ממילא לא יועיל לדידהו דין נאמנות השליח הנזכרת, אלא רק גבי איסור דרבנן בלבד. לפיכך אתי שפיר מה שהב״י, הפוסק כהרמב״ם לענין אותה החזקה (כמבואר בשו״ע יו״ד ס׳ של״א, סל״ד: יעו״ש בט״ז ובבאר הגולה), כתב על זה בסי׳ קי״ט (בד״ה „כתב הרשב״א האומר"): „ואפשר, שלא הקילו בכך אלא באיסורים של דבריהם, כמו דמאי, דהוי כמו מידי דרבנן כו׳; אבל החשוד על איסורי תורה, אין סומכין עליו לומר: מפלוני מומחה כו״. כב). והיינו מטעם דבשל תורה הרי מסולקת ההלטרפות דאותה החזקה אל מעלת „מלדעל״ג".

ואין

וזו״ז, לפי מאי דמסיק הש״ש גופי׳ בסוף פרקו, דהיכא דלא הוחזקו שני „יוכ״ש", אע״ג דשכיחי שיירתא, אין שם אלא חששא דרבנן; א״כ, כיון דהרמב״ם שם הא בכה״ג הוא דמיירי, ממילא, הרי הדרא קושיא לדוכתא: אם איתא, דהרמב״ם יסבור שסמנים דרבנן מועילים גבי איסור דרבנן, מאי טעמא לא כגי לן בסמן אמלעי בהכלי לחוד? דהרי אין אנו נזקקין מעתה לצירוף ההכרה בטב״ע, כדי לסלק בזה החשש דאורייתא, אחרי שגם בלעדיה הרי הוא מסולק ועומד. וא״כ, הא מיני׳ וביה דהש״ש קא אזיל נרגא לסתור לגמרי בנינו בשטת הרמב״ם!

יט) אמנם הגר״א, ז״ל, בביאוריו ליו״ד (סל״ח, או״ה) סובר, דלהרמב״ם נאמן אפילו הנכרי היכא דהויא „מלתא-דעבידא-לגלויי" מעליותא, אפילו בלא שום הלטרפות דעוד איזו סייעתא. אולם, לאחר כל מה שנתבאר בזה, קשה מאד להעמיס כזאת על דעת הרמב״ם; אלא שמוטב לומר כהא דפשיטא להש״ך (שם, סק״ב), דהרמב״ם נמי מיירי כשהנכרי הטועם הוא מסל״ת; רק שסתם הדין, מחמת שהוא סתום גם במקורו התלמודי, וגם סמך על היות הענין מובן מאליו, כיון דנקטינן בכל דוכתי, דאין עדות לנכרי כלל.

כ) וכמו שפסק להדיא הפר״ת (ס׳ קי״ט, ס״ק כ״ה). והיינו, דלא כספיקותו של הש״ך (שם, ס״ק ל״ה), ולא כפשיטותו של הפר״ח (שם, ס״ק ל״ב); דאיהו קא אזיל לשיטתי׳ שם בס״ק ל״ד, כמבואר להמעיין.

כא) והיינו כמו שהעלה המל״מ בהל׳ בכורות (שם), דהרמב״ם סובר כר״ת, דהלכה בזה כרב נחמן. ואף שהגובי״י (אהה״ע, ס׳ ב׳) עמל לדחות דבריו, — הנה מלשון הטור (ס׳ של״א) והרמ״א (שם, סל״ד) משמע להדיא כהמל״מ (יעו״ש, וגם בקר״נ על הרא״ש ב„עירובין", פ״ג, ס׳ ג׳, אות י״ד); וכן מבואר בס׳ הדעת דרבנן (ס׳ רכ״ה) ובמראה הפנים על הירושלמי (פ״ג ד„עירובין", ה״ב, בד״ה „הדא ילפא"); וכן מסיק בס׳ בוננת העמקים (פכ״ב).

כב) ולפי״ז כיון דהרמ״א (שם, ס״ט) החליט בזה כותי׳ דהב״י, ז״ל, דאיהו סביר נמי כותי׳, גם בס׳ של״א שם;

לכן

ואין להקשות על שטה כזו מהא דמבואר בתוספות ד"עירובין" (שם, בד"ה "תאנים"),, דאפילו איסור דרבנן, כשיש לו רק עיקר מן התורה, הרי הוא חשוב כשל תורה, לענין שלא נסמוך בו, לרב נחמן, על אותה החזקה: אם כן, הא לא סייכה אותה החזקה אפילו גבי דמאי נמי, כיון דיש לו ג"כ עיקר מן התורה! — דיש לומר, דבאמת הוכרחו רק התוספות לסברא זו, להיותם סוברים, דמעשר פירות האילן אינו אלא מדרבנן, כמבואר בדבריהם שם; אבל להרמב"ם (רפ"ב מהל' תרומות) ולהב"י (בשו"ע ס' של"א, ס"ג), הסוברים, דגם מעשר אילן הוה מדאורייתא, דממילא, מסולק מהם ההכרח הנזכר, שפיר אפשר לומר כפשטות דברי רב נחמן שם, דבכל מילי דרבנן, איזה שיהיו, סמכינן על החזקה ההיא. ובפרט, לפי הוכחת הנוב"י (תאה"ע, ס' ב'), הרי עוד מוכרחים אנו לפרש הכי דעת הרמב"ם; כיון שהוא סובר, דגם עירובי תחומין, דלכו"ע סמכינן בהו על החזקה הנזכרת, יש להם נמי עיקר מן התורה (ובזה דחה הנוב"י שם היטב דברי המל"מ, הסובר, עפ"י הוכחה קלושה בעלם, דהרמב"ם קאי בשטת התוספות הנ"ל).

ואחרי התברר בזה עומק כונת הב"י בס' ק"ט, הרו מסולקות ממילא מעליו פרכות הט"ז (שם, ס"ק ח"י) והש"ך (ס"ק ל"ז), והפר"ח (ס"ק ל"ד), שתפסו עליו מהא דנקטינן, שהמומר לתיאבון נאמן לומר על הבשר שבידו: "פלוני מומחה בחטו לי"; וכן נאמן אפילו הנכרי, באמרו על הכלים שבידו, שמטיף פלוני הטהור הם, אף שהאיסורים האלה הם דאורייתא; — דבאמת הנך שאני, משום דגבי מומר לתיאבון מצטרפת בתר סייעתא תוקת "לא שביק היתרא ואכיל איסורא" וגבי כלי עיפות הא איכא סייעתא דסמיכין (וכן מבואר בשמ"ח ס' ב', ס"י; ועי' בתב"ש שם, סק"ט"ו); אבל בנדונו של הב"י, גבי החשוד לאיסורין דאורייתא, הרי לא מיירינן מש"ג מומר לתיאבון, אלא מיירינן בשאינו חושש כלל לאיסורין, אפילו שלא לתיאבון; מחמת "שאינו חושב לעברה, ואומר, שמותר הוא ומאכיל לאחרים ג"כ" (כלשון הש"ך בס בס"ק ל"ז, וכמו שהוכיח הגר"א בביאוריו ס' ב', ס"ק י"ב); ממילא, כיון שהוא מובלל מחזקת "בליח עושה שליחותו" ומחזקת "לא שביק היתרא ואכיל איסורא", הרי לא נשארה גבי' לפנינו, אלא מעלת "מירתת" לבדה, מגד דהויא כאן מלדעל"ג, באמרו: "מפלוני מומחה"; לכן הוא דקא פסיק הב"י שפיר, דלא מהניא; עפ"י מאי דנקטינן, דלא סמכינן עליה, בהעדר ההצטרפות דעוד חדא למעליותא.

והא דנקטינן, דאע"ג דכל הכהנים חשודים על הטלת מום בבכור, מ"מ נאמן הכהן לומר: "בכור זה נתנו לי ישראל פלוני במומו" (יעוי' בנוגע לזה בב"ח סי' ש"ד ובט"ז שם, ס"ק ד'), מגד מעלת "מלדעל"ג", אף בלי שום הצטרפות דעוד איזו סייעתא? — י"ל, דהתם שאני, מטעם, דכיון דכל החשד על כללות הכהנים אינו אלא מגד גזרה דרבנן, משוה"כ אמרינן, דתחלתה לא היתה אלא דוקא במלתא דלא עבידא לגלויי, כפי שהוא הוה ורגיל בעניים כאלה; אבל מלתא דעבידא לגלויי לא היתה מעולם בכלל הגזרה, לכן הוא דאיקמוה אדינא: להאמין גבה להכהן, בהם שהוא בחזקת כשרות (לשטת הרמב"ם; או, שאינו בחזקת חשוד, לשטת רש"י, שנתבארו לעיל), כמו שהוא נאמן בכה"ג בכל האיסורים.

אי נמי אפשר לומר, דהטעם הוא, משום דהוה תרי דרבנן: א) דגוף אותו החשד, המשתרע גם על הכהנים המוחזקים בכשרות, אינו אלא מדרבנן; ב) דאפילו כשהיא משקר, דהיינו, שבאמת הזיד להטיל בעצמו אותו המום, הרי אינו אסור ג"כ אלא מגד קנסא דרבנן (עי' במל"מ רפ"ד מהל' בכורות, בד"ה "ודע שאחר"). לכן בכה"ג, כיון דקיל טובא, סמכינן שפיר רק על מעלת "מלדעל"ג" גרידא. הלכך, אף דגבי נדון זה, בפ"ב מהל' בכורות, הי"ט, נקיט הרמב"ם לסברת "מלדעל"ג"; מ"מ בהלכה הקודמת, לענין נאמנות הכהן באמירתו על המום, שמומחה התירו, כיון דשם, באם שהוא משקר ובאם שבאמת אין זה מום כלל, הרי אסור או הבכור מדאורייתא (דהא מיירי התם במום שאינו מובהק, כדמוכח להדיא מלשוני, וכמו שכתב הב"ח שם, בד"ה "ומ"ש ודוקא שאומר"); דממילא הרי אינה מועלת בכה"ג גבי החשוד מעלת "מלדעל"ג" גרידא, — הוזקק שם הרמב"ם לסברא אחרת, דהיינו: מגד "שלא נחשדו לשחוט קדשים בחוץ" [כג]). באופן, שלאגם הקשה עליו הלח"מ, על בלי השתמשו כאן בסברת "מלדעל"ג".

והנה

לכן לא הביא שם דעת החולקים אלא בלשון "וי"א". בלי שום הכרעה. והיינו, כפי הכלל, שנקט אליו הפמ"ג ב"כלליו" שבהקדמתו ליו"ד. ובקצתו בהגלת בא"ח ס' תכ"ס. סק"ב.

כג) וכיון דליכא הבדא, הרי הוו דינו ככל עד אחד הכשר, שנאמן באיסורין. דאף דהכא איתחזק, לכאורה, איסורא וגם אין בידו להטות בכור לעצמו (כדנקטינן ב"בכורות" דל"ה, ע"א); מ"מ בכה"ג לא מיקרי "אין בידו לתקן". כיון דעכ"פ הרי יש בידו להראות המום למומחה; כדקאמר ב"יבמות" (דפ"ח, ע"א) לענין הקדש וקונמות: "משום דבידו לאיתשולי עלי". ותו, דאפילו לא היה בידו לתקן, מיהו, כיון שמגד המום, הרי נולד ספק בהבכור, א"כ הא איתרעא בזה חזקת איסורו,

לכן

והנה, סברת החלוק דגבי תרי דרבנן מבוארת למדקדק בב"י (שם, שו"ה „וכן נאמן"). ואף בהוא, ז"ל, כתבה רק אליבא דהרמב"ם, שלא הצריך (לפי דעת הב"י) הזכרת שם הישראל; אבל לא אליבא דהרא"ש וסיעתו, החולקים עליו בזה, — מ"מ ברור, דהא דלא שמעי איכהו אהאי חילוקא, אין זה אלא משום, דלדידהו לא הוית כלל מלדעל"ג, בדלא הוזכר שם הנותן; אבל היכא, שבאמת עבידא היא לגלויי, ודאי, דבכה"ג כו"ע מודים בו.

מעתה, אחרי התבאר בזה, דל"ע נאמן אפילו הנכרי במלתא דעבידא לאיגלויי, כל היכא שמצטרפת אליה עוד איזו סיעתא, — יובן שפיר הא דהרמב"ם בסוף הלכות גירושין, הסבר שם, דעיקר טעם נאמנות פסולי עדות גבי עגונה, הוא משום דהויא מלדעל"ג (יעו"ש בהה"מ ובתש' הרא"ם, שהביא הכ"מ בריש הפרק), יחס האי טעמא גם לנכרי, הנאמן גבה במסיח לפי תומו. והא דלא ניחא לי' להסתפק בעצמות מעלת „שיחה=לפי=תומו" גרידא, אף דלכאורה, הרי רהיטא סוגיא דעלמא, דשיחה כזו, מצד עצם הכונה לבדה, מעידה שפיר על אמתת הענין (עי' נמ"י סוף „יבמות", בד"ה „ולסיקנא דנכרי"), — נראה, דטעמו, משום שהוא סובר, דמצד עצמות השיחה=לפי=תומו גרידא, לא יתכן אכתי לסמוך על דברי הנכרי; מחמת, דאף שאז אי אפשר לחשדו, שמשקר בזה לאיזו תועלת פרטית; מ"מ ודאי, דיש לחוש, שהוא משקר בשיחתו בלי כל כונה ותכלית, רק—מצד נטיתו הטבעית, כדקאמרינן ב„נדה" (דמ"ה, ע"א); משוה"כ הוכרח לומר, דגם כאן מיוסדה כל הנאמנות על הטעם העקרי הנזכר, שהוא מצד מעלת „מלדעל"ג". רק דגבי נכרי הרי לא סמכינן עלה גרידא גם מדאורייתא, לכן הוא דמצריכין נמי, שישיח לפי תומו, דביחה כזו סייעתא אלימתא מיהת הויא כד). וסברא זו הנָהּ מוכחת להדיא מתש' הריב"ש (סי' הל"ג), שכתב: „משום דשאני התם (גבי טעימת התערובות), שאפשר לעמוד על הדבר ולא ישקר לפי תומו בדבר שימצא שקרן; אבל בכאן, שאין לעמוד על מה שעשה הוא בביתו, אפשר שאפילו במסל"ת משקר, דכתיב אשר פיהם דבר שוא". וכן מוכח להדיא מהרמב"ן בתורת האדם (סוף „ענין שמועה"), דטעם נאמנות הנכרי, בהשיחו לפי תומו בענין עדות אבלות (התלויה בדין עדות עגונה; עי' ב"ח יו"ד ס' של"ז), הוא רק משום דהויא מלדעל"ג. וכותי' סובר הרא"ש במס' „מו"ק" (פ"ג, ס' ל"ב). והכי הוחלט להלכה בש"ך ובפר"ח, ובביאורי הגר"א (סי' ל"ח, סק"ב), דהא דהכריע הב"י שם לסמוך בענין טעימת התערובות אנכרי מסל"ת, אף שאינו קפילא, הוא מטעם המבואר בתשובת הריב"ש הנ"ל, דגבי מסל"ת, כיון דאיכא כאן גם מעלת „מלדעל"ג" (דממילא, הרי לפנינו תרתי למעליותא), לכן לא בעינן בכה"ג, שיהיה נמי קפילא, דמסל"ת כזה נאמן בכל מילי דאיסורא, אפילו דאורייתא; וכ"פ בתש' חו"י (ס' ל"ו).

והנה, רש"י, ז"ל, פירש ב„ב"ק" (דקי"ד, ע"ב), דהטעם דבעינן נמי, שיהיו הבעלים מרדפין אחרי הנחיל של דבורים, קודם שישיחו האשה או הקטן לפי תומם על אודות מקום מוצאו, הוא כי היכי דליהוי כאן רגל"ד להשיחה. והיינו כפי שהסבירו הריב"ש (ס' ש"פ) והפנ"י שם, דגבי איסורא, כשהוא דרבנן, הוא דסגי להאמין להקטן מצד השיחה=לפי=תומו לבדה, אבל גבי ממונא, היכא דסמכינן על שיחתו כזו, נזקקין אנו גם להצטרפות דרגל"ד.

לפי"ז, אפשר להוכיח מכאן, דלגבי נכרי סובר גם רש"י כהרמב"ם, דכל היכא דמהימנינן לי' מצד מסל"ת, בעינן אפילו במלתא דאיסורא, שיהיה שם צירופא דוקא דעוד חדא למעליותא. דהנה, בתש' מהרי"ל (ח"א, ס' ג') ובישו"ע (שם, ס' כ"ח) השיגו על פירושו הנ"ל, מצד קושיתם העצומה: דא"כ, כי קאמר שם רב אשי: „אין מסל"ת כשר אלא לעדות אשה בלבד", מה הקשה עליו רבינא מהא דמהני מסל"ת גבי נחיל דבורים? הא אין כאן אפילו שמץ התחלת קושיא, דהרי שאני ושאני נחיל, משום דאוקמינן לי', בשיש רגלים לאמתת השיחה; משא"כ רב אשי, הרי איהו קא מיירי רק בדין מסל"ת גרידא, משוה"כ הוא דלא מהני בכה"ג, אלא גבי עדות אשה בלבד! — אולם, לפי שטת הרמב"ם הנ"ל, אתי שפיר; מחמת דזה היה פשוט לרבינא, דנאמנות מסל"ת גבי עדות אשה היא נמי רק מטעמא, דשם יש תמיד סייעתא להשיחה, במה שעצם הענין הוא מלתא דעבידא לגלויי, בבוא בזמן מהזמנים הבעל, שהועד על מיתתו. וכיון דקאמר רב אשי, דאפילו שיחה באופן כזה, לא מהניא אלא גבי עדות אשה בלבד, לכן הקשה רבינא שפיר מנחיל, אחרי שבענין ההצטרפות דתרתי למעליותא הרי הן דמיין להדדי.

אכן, בעצמות הסיוע מצד מעלת „מלדעל"ג" איכא חילוקא רבה במלתא (כפי המתבאר מתוך דברי

לכן הרי הוא נאמן שפיר באופן כזה; כמו שהעלה הפנ"י ב„קדושין" (דס"ג, ע"ב, בד"ה „אמר רב"). לפי"ז, אין מקום כלל לקושית המנפה איתן ב„בכורות" (דל"ו, ע"א), שנזדקק בשבילה לתירוצים דחוקים מאד.

כד) אבל גבי שארי פסולי עדות, דקא הביא גם הרמב"ם, סמכינן על מעלת „מלדעל"ג" בלא ההצטרפות דשיחה-לפי-תומו; מטעם, דכיון דההעדאה היא על של אחרים, הרי איכא הצטרפות מעלה אחריתא, דהיינו החזקה ד„אין אדם חוטא ולא לו". וגבי האשה בעצמה, בהעידה על מיתת בעלה, הרי איכא הצטרפות ה„חזקה, דאינה מקלקלת עצמה", כדברי הרמב"ם לעיל (פי"ב, הט"ו).

דברי הריב"ש בתש' סו"ס קנ"ה והפר"ח סל"ח, ס"ק ב', והתפל"מ שם): דמלתא, שאין בידינו לגלותה, רק דאפשר, שתתגלה מאליה באיזה זמן, ואפשר, שתשתקע לגמרי, כגון ענין עדות אשה שנעלם בעלה; דממילא, הרי לא ירתת כל כך המעיד במלתא כזו, משוה"כ לא הויא אלא סיעתא קלישתא; לפיכך אינה מצטרפת סייעתא כזו לשיחת נכרי לפי תומו, אלא גבי עדות אשה בלבד, מחמת דמשום עיגונא, הקילו לצרף גבה גם סברת „אשה דייקא ומינסבא" (על דרך המבואר בתוס' „יבמות" דל"ג, ע"ב, בד"ה „עד", ובאו"ז ח"ב, ס' תרל"ה, ובתש' הנא"ש כלל י"ח, ס"ט). נמצא, דרק על מצי"ת כזה, שהמעלה השניה דקא מסייעא לו היא רק סייעתא קלישתא מסוג „מלדעל"ג" גרועה, הוא דקאמר רב אשי, דלא סמכינן עליו באיסור דאורייתא (או אפילו באיסור דרבנן היכא שנתחזק, כמש"כ הריב"ש בס' תל"ג, והש"ך ביו"ד ס"ס קל"ז) „אלא בעדות אשה בלבד". אם לא באיסורא דרבנן, שלא נתחזק, דגבי' סמכינן לדעת כמה פוסקים על עלמות מעלת „שיחה=לפי=תומו", אפילו בלא שום סייעתא לדדית (עי' במה שכתב על דברי הש"ך הנ"ל הפר"ח ס' ס"ט, ס"ק מ', בשם הרשב"א וסיעתו. וע"ע בשפ"ד סו"ס ע"ו, ובחדושי הגרעק"א, וביד אברהם — שם); כל זמן שאין לפנינו הוכחה המתנגדת (על דרך שכתב הש"ך ביו"ד ס' ש"ב, סק"ב). כה) . לא כן במלתא, שיש בידינו לגלותה בבירור, כמו בענין טעימת התערובות, ששם אפשר לנו בנקל לבחון אמתת דברי הנכרי בזה; בכה"ג, כיון דגבי ישראל מודים כו"ע, דסמכינן על מעלה זו גרידא גם מדאורייתא, כמבואר בתש' הריב"ש (ס"ס קנ"ה), סמכינן גבי נכרי לכה"פ היכא שיצטרף אליה עוד איזה סיוע שיהיה כו): אם הסיוע דסמגים לענין

מכירת

כה) ובהכי מיירין נמי התוס' ב„בכורות" (דכ"א, ע"ב, בד"ה „איסתבותי"), לפי מה שמתישבת סברתם בתש' זכרון יוסף (חיו"ד, סי' י"ט, בד"ה „וכדי") ובתש' הגרעק"א (בגולי ס' ל"ז). ועי' בביאור הרי"ט אלגזי על הל' בכורות להרמב"ן (פ"ג, אות כ"ט, בד"ה „והנה מדברי").

כו) ועפ"י חלוק זה, יובן שפיר הא דב„יבמות" (דל"ג, קט"ו וקט"ז) מיבעי לן: אי מספקת מעלת „מלדעל"ג" ליסד עליה טעם נאמנות עד אחד גבי עדות אשה; ואילו לעיל שם (דל"ט, ע"ב) נקטינן בפשיטות, דהלכתא, דאפילו קרוב או אשה, נאמנים לענין הכרת היבם; והיינו מטעם מלדעל"ג, כמו שהסביר הרמב"ם טעמא דהגמרא בפ"ד מהל' יבום, הל' לא (וכ"כ הנמו"י בסוף הל' גירושין, והרא"ש ב„ב"ב" פ"י, ס' י"ז, והנמ"י שם, והטור בחו"מ ס' מ"ט, והר"א מזרחי בתשובתו, שהביאה הכ"מ ריש פי"ג מהל' גירושין, והב"י באה"ע ריש ס' קי"כ)! אלא על כרחך, דצריך לתרץ, דהיכא שאין בידינו לגלות הדבר, רק שאפשר שיתגלה מאליו, כנדון דהעלם הבעל, — שם הוא דמיבעי לן; כיון דסברת „רתיתה" אינה אלימא בכהאי גוונא; אבל היכא שבידינו לגלותו, כנדון דהכרת היבם, שם הוא דמיפשט פשיטא לן; משום דבודאי ירתת העד טובא, לשמא נשים לב לבדותו בנקל.

והנה, קרוב לסברא זו כתב הנוב"י (תאה"ע, ס' כ"ז). אך מה שהמציא שם וגם המליץ כך בתשובה שאחריה, בד"ה „והנה פעם", דהיכא דאיתחזק איסורא דאורייתא, לא סמכינן על מעלת „מלדעל"ג"; וגסתייע מהא דנקטינן, שהמוחזק בנכרי אינו נאמן, באמרו: „נתגיירתי בב"ד פלוני", — בזה תמוהים מאד דבריו, במכה"ר, דמנכרי ליכא ראיה כלל, מחמת דבכל איסור שיהיה אינו נאמן עפ"י מעלת „מלדעל"ג" גרידא, בלא ההצטרפות דעוד איזה סיוע, כמשנ"ל; ולענין ישראל, הרי קי"ל, דאפילו מי שהוחזקה באיסור יבמה לשוק, מ"מ סמכינן בנדון הכרת היבם, בין לענין יבום ובין לחליצה, על עדות שפחה או קרוב או גם קטן הנבון, שלכל הנך רבוותא דלעיל (זולת הרי"ף; עי' בנוב"י לקמן סכ"ג) היינו מטעם מעלת „מלדעל"ג" גרידא: אלמא, דאמרינן לה אפילו היכא דאיתחזק איסורא דאורייתא; ואעפ"י שבלעדיה היה הדין נותן להצריך בזה מדאורייתא שני עדים כשרים דוקא, משום דהיתר יבמה לשוק הוה נמי „דבר שבערוה" (כמו שהוכיחו שפיר בתש' הגרעק"א ס' ז' ובתש' נ"ל החדש, האה"ע, סי' ס"ט וס"י). ואפילו יהיבנא להנוב"י סברתו, דלקמן בס' כ"ד, דלא הויא „דבר שבערוה"; מ"מ, כיון דרז"ל הסתפקו: שמא אין עד אחד נאמן מדאורייתא, היכא דאיתחזק איסורא ואין בידו לתקן (עי' בתוס' „גיטין" ד"ב, ע"ב, בד"ה „הוי"); הרי ממילא, דכמי, שהיא עומדת בחזקת זקוקה ליבום, ודאי, דהיינו מצריכין גבה, מטעם הספק דאורייתא, העדאת שני עדים דוקא על הכרת היבם.

הגם, דהתורת גיטין בבאוריו לס' קי"כ, ס"ק י"ב, העלה, דכל עיקר הצרכת הכרת היבם אינה אלא דרבנן, — מיהו ז"ל בתר טעמא, דיהיב איהו שם, שהוא מחמת דמדאורייתא נאמן היבם בעצמו באמירתו, שזו היא יבמתו; מצד דלענין התרת יבמה לשוק אמרינן: „חזקה אין אדם חוטא ולא לו"; נמצא, דהיכא שהיבם לא ממד"ה ואינו יודע בעצמו, שהוא אחוה דמיתנא (כמו שתארו כעין זה תוס' הישנים ב„יבמות" דק"ו, ע"א), דממילא, מוכלל אופן כזה מאותה החזקה, הרי על כרחנו נזקקין אנו אז מדאורייתא להכיר היבם עפ"י עדות; ותו, תינח לענין חליצה, אבל כשבא ליבם, דאז אין מקום כלל לאותה החזקה, הרי ודאי, דמדאורייתא בעינן בכה"ג הכרה, — ואעפ"כ הא משמע מסתימת הגמרא וכל הפוסקים, דבכל גווני נאמנים בזה פסולי עדות, מצד מעלת „מלדעל"ג"!

אכן, זולת זאת, עלם דברי התו"ג תמוהים מאד: חדא, מה שהביא דההכרה, שזה אחיו של פלוני, לא הויא „מלדעל"ג" גמורה, ונסתייע מתשובת הריב"ש (ס' קנ"ה): הנה, המעיין שם, יראה, שמבואר להדיא ההפך; תניינא, מה שיסד בניגו הנ"ל על דברי התוס' ד„יבמות" (דק"ו, סוף ע"א), שכתבו, דהא דאית לי' לרבא, ד„אין חוללין אא"כ מכירין" הוא רק מדרבנן: הנה, המדקדק בדבריהם, יראה, שאין מהם שום הכרח לסברתו; די"ל, שכונתם פשוטה, דמדאורייתא סמכינן, שכשתבוא החלוצה להנשא, לא יתירוה ב"ד אז, כל זמן שלא יתברר להם, שהחולץ היה באמת אחוה דמיתנא; כפי שהיה ראוי מצד שורת הדין, שלרב שהורה קיימינן הכי אפילו מדרבנן, כמו שמתבאר שם מדברי הגמרא יהתוספות. אולם, במה שנוגע לעלם התרת גבולי החלוצה, שפיר אפשר, דגם התוספות סוברים, דאפילו מדאורייתא בעינן בזה הכרת החולץ; וכמו שמבואר להדיא מלשון הרמב"ם בפ"ד מהל' יבום שם, ומהריב"ש בתשובתו הנ"ל, ומתשובת הרא"מ שבכ"מ הנ"ל (כיבוב הקושיא השלישית). והטעם

אפ"ל

מכירת ביצי עופות ועוברי דגים, או סיוע אחר דומה לזה, או גם הסיוע דשיחה-לפי-תומו [כז]); דבאופן כזה הרי מהניא שיחה-לפי-תומו אפילו לענין איסורא דאורייתא (עי' פר"ח ס' ס"ט, ס"ק מ', אליבא דהרשב"א). [כח]).

והנה, כמו ב„מלדעל"ג" הגמורה מצטרפת עם שיחה-לפי-תומו לענין תרתי למעליותא, שעליהן תיסוד כללות נאמנות הנכרי באיסורין, בין להקל ובין להחמיר; כך מצטרפת נמי, בשביל תכלית כזו, גם סייעתא אלימתא אחריתא לשיחת הנכרי לפי תומו. ולכן מצינו בסוף „יבמות", לענין נכרי המסל"ת על הפירות שבידו, שהם של ערלה, דקאמר הגמרא בטעם דאינו נאמן, דהוא משום דאמירתו היא בכדי להשביח מקחו; מוכח, דלולא זאת, היה נאמן כאן, משום שיש הוכחה לאמתת שיחתו; מצד, דכיון דהפירות שלו, הרי יש לו מגו, דאי בעי לא היה מוכרם או מיקלי קלי להו (כמו שכתבו הש"ך ביו"ד סט"ז, ס"ק כ"ג, והפר"ח, והגר"א, שם). כן צרפו הב"י (יו"ד, ס' ס"ט) והש"ך (שם, ס"ק מ"ב), אליבא דהסמ"ק וסיעתו; אל מעלת „מסל"ת" את הסיוע ד„חזקת נכרים הנקיותא קפדי"; אף דהתם איתחזק איסורא דרבנן, דדינו כדאורייתא לענין מסל"ת (כדלעיל). והיינו נמי טעם מהרי"ו בתשובותיו (סי' קל"ח), שהקיל להאמין לנכרי, המסל"ת, בענין הוצאת מקחו מכלל ביצה שנולדה ביו"ט אחר השבת, אף שהאיסור בכה"ג הוא דאורייתא (עי' במג"א סי' תקי"ג, ס"ק י"ג, בשם המרדכי); מחמת דיש שם סייעתא להשיחה מהא דמגרע מקחו בשבחה. וכותי' סובר הט"ז (סי' תקט"ו, ס"ק ה': עי' במש"ז שם). ומה"ט פסק הט"ז ביו"ד (ס' סט"ז, ס"ק ד'), דיש להאמין עפ"י סייעתא כזו לנכרי, המסל"ת, שכבר בכרה.

ואף דברמ"א יו"ד (ס' ק"ל, ס"ח) מבואר, דאפילו בדאיכא אומדנא המסייעה, אין סומכין אנכרי מסל"ת, אפילו להחמיר, — הנה, כדי שלא יסתור איהו מה שהכריע בעצמו בס' ס"ט, ס"י, כהסמ"ק הנ"ל, ודאי, די"ל, דהיינו רק מטעם, דאינה אלא „אומדנא" בעלמא, ד„אומדנא" אינה יכולה להתחשב אלא לסייעתא קלישתא (דמה"ט הוא דהוכרח הש"ך לקמן בס' שי"ג לחלק, דבכור שאני; יעו"ש); אבל היכא דמטעם סייעתא אלימתא קא אתינן עלה, הרי נאמן מסל"ת כזה בכל גווני; כמו שבולט חילוק זה מתוך שני הפסקים הסותרים זה את זה במרדכי (סוף פרק „ר' ישמעאל"), שהעתיקם הרמ"א (שם, ס"ס קכ"ט). וזו היא גם כונת החת"ס (חיו"ד, ס' קי"ב); וכן מתבאר גם מתוך דברי תשובת מהרמ"ל (ס"ס ס"ו) והפר"ח (ס"ס מ"ח).

ועוד י"ל, דהפוסקים, שהביא הש"ך בסי' ס"ט שם, החולקים אדינא דהסמ"ק הנ"ל, וגם אלה, החולקים אדינא דמהרי"ו הנ"ל (עי' ס' תקי"ג ס"ו ובהשגת התפל"מ על הט"ז דס' סט"ז הנ"ל), אינם חולקים, אלא מטעם, שחושבין את אותן הסברות המסייעות רק לסייעתות קלושות בעלמא; אבל במקום שאפשר לצרף סייעתות אלימתות, שפיר מודים כו"ע, שסומכין אז אנכרי מסל"ת, אפילו באיסורא דאורייתא. וכן מדוקדק מהב"י בס' ס"ט שם, ממה שכתב אליבא דהסמ"ג, החולק על הסמ"ק הנ"ל, „דאעפ"י שהנכרי מסל"ת, אסור; דאין נכרי נאמן אלא בעדות אשה, דטעמא דנקיותא לא סגי להחשיב נכרי מסל"ת לסמוך עליו".

וכן נמי להתה"ד (ס' ע"ט), שכתב, דטעם הפוסקים, הסוברים, דלא סמכינן גבי טעימת התערובות אנכרי מסל"ת, כשאינו נמי קפילא, הוא מחמת, דאין זה נאמן באיסור דאורייתא (כגון „טעם כעיקר" במין בשאינו מינו, לר"ת וסיעתו), באם שלא יצטרף עמו גם הסיוע דחזקת „אומן לא מרע אומנתי", דאמרינן לה גבי קפילא (עי' בשפ"ד סל"ח, ס"ק ב'); (והיינו, דלא כהש"ך שם סק"ב בשם מחותנו מהר"ג, ז"ל, והרא"ש יוסף ב„חולין"

דל"ו

אפ"ל, דגם מדאורייתא לא סמכינן אחזקת „אין אדם חוטא ולא לו". היכא שנקל לחשדו, שהחטא הוא בשביל תועלתו העצמית, שאפשר לו להשיגה ע"י קלת התחבולת ערמה, שהזכירוה בסוגיא זו הרשב"א בחדושיו (סוד"ה „הגרש"י ז"ל"), והנמ"י בד"ה „והלכתא כרבא" (עי' בהגהות פעולת שכיר על הרי"ף, דל"ה). והאחרונה הכבידה: מה שהביא התי"ג מ„קדושין" (דס"ג, ע"ב), ש„בא אחר ואמר: פלוני שמת קדשה, אינו נאמן; דבאחר (זולת הבא בתור „בעל") לא שייכה החזקה, דאין אדם חוטא ולא לו", — הנה, הדברים האלה מרפסן איגרי, דבגמרא ליכא רמיזה כלל לדין מוזר כזה, שכל עיקרו לא בא אלא בדרך סברא דהויה בפנ"י (שם, בד"ה „אמר רב"), ושהיפוכו מבואר להדיא בר"ן, שם (בד"ה „ומודה"), וברמב"ם (פי"א מהל' עדות, ה"ה)!

כז) ולפי שטה זו, שפיר אפשר לומר, דלענין הכרת היבם סמכינן נמי אפילו אנכרי מסל"ת; כמו שמתבארת דעת הגרעק"א בתשובתו (ס' ל"ב) מתוך הוכחתו מסיום דברי הרמב"ם בפ"ד מהל' יבום, הל' ל"א. והיינו דלא כהב"ח והב"ש (ריש ס' קנ"ז).

כח) וגדולה מזו מצינו, דבכה"ג מהניא לפעמים אפילו גבי ממונא הסייעתא של מעלת „שיחה-לפי-תומו", כדנקטינן ב„גיטין" (די"ט, ע"ב) בנדון שטרא פרסאה, שעיקר הטעם דסמכינן גבי אקריאת נכרים, הוא מצד מעלת „מלדעל"ג" הגמורה (כמבואר בתש' הריב"ש ס"ס קנ"ה). ולסייעתא, הרי סגיא שיחה-לפי-תומו. אך, מחמת דהתם לא יתכן, שתהיה „שיחה-לפי-תומו" גמורה, כיון שהיא תבוא ע"י שאלה דהיינו הנתינה לקרות; משו"כ הוא דבעינן שם, שיקראו דוקא שנים זה שלא בפני זה, בכדי שמחמת השתוות קריאתם. יחשבו „כמסיחים לפי תומם"; כסברת הרמב"ם, המדוקדקת מלשונו בריש פכ"ז מהל' מלוה, בשנותו לכינה זו מלשון הגמרא; יעו"ש, ודו"ק. וכעין זה מבואר בחדושי מהרש"ל על הרא"ש (שם, ס' י"ג).

דל"ז, ע"א, בד"ה „ובפירש"י ליטעמי"; דלדידהו, טעם הלכתא קפילא, הוא מצד טעם הבקיאות, החסרה להמוני), — אפשר לומר אליבי', דהא דלא סני להו בהסייעתא דמעלת „איכא למיקם עלה דמלתא", הוא מחמת, דלא הויא כאן אלא רק סייעתא קלישתא, דהנכרי לא ירתת לשקר בזה, מצד השם התכבדותו; משום, דכיון דטעימת טעם קלוש תלויה הרבה במדת התפתחות הרגשת החיך, לפיכך, אף כשיטעום אחריו זולתו ויכחישו על פניו, אכתי מצי איהו לאישתמוטי, באמרו, שלא הזיד בזה, אלא, שהוא טעמו הטעהו, מחמת שלא הפריז להבחלש אגלו כמו אצל המכחישו. ממילא, כיון דנקלשה כאן הסייעתא ד„מלדעל"ג", לכן מוכרחים אנו לצרף סייעתא מעלה אחרת, דהיינו החזקה ד„לא מרע אומנתיה", שתלויר רק אצל הקפילא.

יוצא לן מכל מה שנתבאר, דנאמנות הנכרי תלויר בכל מילי דאיסורא, כל היכא דאיכא בהנדון תרתי לטעליותא: אם „סיחה-לפי-תומו" גמורה בצירוף דעוד סייעתא אלימתא, או „מלדעל"ג" גמורה בצירוף דעוד סייעתא אלימתא, אף שאינה הסייעתא ד„סיחה-לפי-תומו".

לפיז, יתחדש לנו, דגבי עיגונא דאתתא נמי, עד כאן לא בעינן בה, שהנכרי המודיע יסיח לפי תומו, אלא דוקא במודיע בסתם בדבר מיתת הבעל הנעלם; דמאין בידינו לברר הדבר, לא הויא אלא „מלדעל"ג" גרועה, דאינה אלא בגדר סייעתא קלישתא בעלמא; לפיכך, הוא דנזקקין אנו למעלה חשובה כ„סיחה-לפי-תומו"; אבל היכא דהויא „מלדעל"ג" גמורה, כגון שהנכרי המודיע מראה לנו גם את הקבר, שנקבר בו מי שנעלם מאתנו לפני ימים מועטים; דבכה"ג הרי ירתת טובא, מצד שיש בידינו לפתוח הקבר ולהכיר פני הנפטר (דאפילו יהיה הדבר באופן שאפשר לתלות שכבר עברו שלשה ימים מהמיתה; מ"מ, נהי, דלרוב הפוסקים אינה חשובה אז ההכרה לברורה, הרי ודאי, דאין זה אלא לענין הסמיכה להעיד על ידה בתורת עדות, דבכה"ג הוא דחיישינן אפילו לחששא רחיקה מאד; אבל בגוף הענין, פשיטא הוא, דהאפשרות להכיר את הנפטר, שהוא הנהו האיש הנעלם, וכש"כ להכיר את ההפך, שאינו אותו האיש, היא נקלה מאד; כל היכא שלא נבחנו פניו; דבעלם המציאות הלא, שהעיד עליה ר"ת בתוס' „יבמות" ריש דק"כ, ד„דבר ידוע הוא", ודאי כו"ע יודו. ועי' בתש' חת"ס אה"ע, ח"א, ס' כ"א וג"ב); במציאות כזו, כל זמן שהשכל יתיב אפשרות ההכרה, ספיר סמכינן אפילו בשהנכרי מתכוין להדיא לעדות באם יש רק עוד איזו סייעתא אלימתא אחריתא לדבריו, כדנקטינן בכה"ג בכל מילי דאיסורא.

ובזה יובן ספיר, הא דסברי אמוראי ב„יבמות" (דקכ"א, ע"ב), דכל זמן שאין הנכרי מתכוין להתיר האשה, אף שהוא „מתכוין להעיד, עדותו עדות"; שבאמת יפלא מאד: איך יתכן, דתיסק אדעתייהו, שגבי עדות עגונה יתהפך הנכרי לבר עדות, בעת דלית מאן דפליג, שאינו בסוג הזה כלל וכלל, וכדקאמרינן לעיל (דמ"ז, ע"א)? אלא ודאי, דמאי דמיבעי לדידן (לעיל, שם): אי חשבינן מיתת המעגן למלדעל"ג, מצד שאמתתה עלולה לפעמים להתברר מאליה, אף שאין בירורה תלוי בידינו? מיפשט פשיטא להנך אמוראי, דבכל גווני חשובה „למלדעל"ג" הגמורה; ותו, חשבי איהו הך חזקה ד„אשה דייקא ומינסבא" נמי לסייעתא אלימתא: ממילא, הרי בכל אופן יבנן לדידהו תרתי למעליותא; לפיכך הוא דנאמן בפיר הנכרי, אף בשאינו מסל"ת כלל כט). רק דבהיותו מתכוין להתיר, מה שהוא מוזר מצד עצמו, שנכרי יחוש ככה לעינין בת ישראל, עד שיבוא לב"ד לבקש היתר בשבילה; דאז הרי איכא ריעותא לפנינו, הגוררת אחריה החשד, שאיזו נגיעה עצמית הניעתו לזה; דממילא איתרעא בזה מעלת „מלדעל"ג", (עי' בתש' הרא"מ, שבכ"מ רפי"ג מהל' גירושין, בענין עד אחד בקטנה), — בעדות כזו הוא דמודים כו"ע, שאינה כלום.

הן נראה להוכיח הא דינא בפרטיותו, מהא דאיתא בירושלמי שלהי „יבמות", בנדון עובדת מתניתין בבני לוי, שעזבו אצל פונדקית את חברם, שנחלה בדרך הליכתם לצוער; ובחזירתם, השיבה להם על שאלתם אודותיו: „מת וקברתיו", וגם „הוציאה להם מקלו ומנעלו, ותרמילו, וס"ת שהיה בידו", שנחלקו אמוראי בטעמא דמלתא, שהאמינוה בזה: ר' אחא בשם ר' חנינא סובר, דהוא משום ש„עשו אותה כחיה, שהיא נאמנת על אתר"; ור' שמואל בר סיסרטא סובר, דהוא משום ש„עשו אותה כנכרי מסל"ת". והנה, סברת ר' חנינא מתבארת מפשטות הירושלמי, דהפונדקית לא נחשבה בגדר מסיחה לפי תומה כלל וכלל (וכדמסיק שם נמי אליבא דר"ש בן לקיש); ואעפ"כ, כיון שהביאה סייעתא לדבריה בהוצאת כעזבון, סמכו עליה, אף שכ[...]נה מפורש לעדות; כהא דסמכינן על החיה המתכוונת להעיד. וכמו שפירשו האו"ז (ח"ב, ס' תרל"ג) והמרדכי (סוף „יבמות" ס' פ"ז), והגמי"י (פי"ג מהל'

כט) מפא"כ הזקנים ור' יוחנן, דמצריכי דוקא „מסל"ת", איגהו פליגי על סברא זו, רק מצד ששוללים בזה מעלת „תרתי למעליותא": אי משום, דלא חשבי לה ל„מלדעל"ג" הגמורה; אי משום, דהזקת „אשה דייקא ומינסבא" לא הויא לדידהו סייעתא אלימתא.

מהל׳ גירושין, הי״א), והקה״ע, והפנ״מ, (שם). אולם סברא זו צריכה באור, דהא לעיל במתניתין (הל׳ ה׳) נקטינן, ד״בנכרי, אם מתכוין, אין עדותו עדות״; וכיון דקתני התם להאי דינא בסתם, הרי משמע, דכל גווני נכללו בו ל); דהיינו אפילו היכא, שיש הוכחה לדבריו, אין ממשות בעדותו; א״כ, בשלמא לר׳ שמואל אתי שפיר, די״ל, דמתניתין דהכא, הגם דהעובדא דידה היתה בפונדקית נכרית (כדפשיטא בבבלי), אינה חולקת על ההיא דלעיל, משום דמוקי לה, בשהיתה הפונדקית דומה קצת בסגנונה למסיחה לפי תומה, ומצורף לזה היו גם ידים מוכיחות לדבריה, לפיכך דנוה כמסל״ת גמורה. אבל לר׳ חנינא, הא מוכרחין אנו: או לחלק את השוין ולנקוט, דמתניתין דהכא חולקת על ההיא דלעיל, בהא, דלדידה סמכינן על הנכרי, אפילו בשמתכוין מפורש להעיד, כל היכא דאיכא הוכחה לדדית לעדותו; או — לדחוק וליישב, דמתניתין דלעיל למלמה והגבילה דינה רק בפרט מיוחד, דהיינו דוקא היכא, שאין שום הוכחה נכונה לעדותו (דהרי ליכא למימר, שר׳ חנינא יסבור, דמתניתין דלעיל אינה פוסלת אלא מתכוין להתיר, אבל לא מתכוין להעיד, — דהא להירושלמי קא קאי ר׳ חנינא בחדא שיטתא עם רשב״ל, דלדידי׳ פוסלת אותה המשנה כל אופן שאינו מסל״ת; וכמו שבארו היטב בתש׳ ר׳ בצלאל אשכנזי, ז״ל, ס׳ כ״א, ובתש׳ צ״צ אדמו״ר, ז״ל, חאה״ע, ס׳ ע״א, דשטת רשב״ל דירושלמי היא, היא, שטת ר׳ יוחנן בבבלי אליבא דמתניתין דלעיל. וכן משמע מהאו״ז והמרדכי, והגמי״י הנ״ל). לפי״ז, תיקשי: הרי טפי הוה עדיף לי׳ לר׳ חנינא לנקוט כמי בסברת ר׳ שמואל, דלדידה עולות שפיר אותן שתי המשניות בקנה אחד ומרווח! ואי משום שדחקתו שטת רשב״ל, דקאמר הירושלמי, שלא תתיקם כר׳ שמואל? הרי אכתי הוה עדיף טפי לר׳ חנינא לנקוט מכל-מקום כר׳ שמואל, ולתרץ מתניתין דהכא אליבא דרשב״ל כאופן שתרצוה בבבלי; דהיינו, שהפונדקית קדמה פניהם בבכיה, כפי הרגיל במקרים מעליבים כאלה, דבכה״ג יודה גם רשב״ל!

אלא על כרחך, דצריך לומר, שזה הי׳ פשוט להנך אמוראי, דכיון שפרטה מתניתין, דהפונדקית אמרה: ״וקברתיו״, בעת שהראתה להם גם הקבר, כדקאמר בבבלי; ממילא, גלתה מתניתין בזה את כונתה להדיא, דלא דמיא כלל עדות זו לסתם עדות מיתת המעגן: דאילו בסתם, הויא על דרך הרוב רק מלתא, דאפשר שתתגלה מעלמה, אבל בידינו אינה מסורה התגלותה כלל; בכגון זו, הוא דאין סומכין בכל גווני אשיתא שנכרי, שאינה לפי תומו; והיינו דינא דמתניתין דלעיל (דהא ודאי דברה כפי ההוה והרגיל בענינים כאלה; דהרי בבא זו לא קא הדרא אריישא דידה, המדברת מענין קטן המעיד במלתא שבידינו לבררה; וכמו שהוכיח שפיר בקר״נ, שם, אות י״ז, בשם הרמב״ן; וכ״כ הב״ח בס׳ י״ז, בד״ה ״ואפילו אם שמע״. ועי׳ בט״ז שם, ס״ק ט׳); משא״כ במתניתין דהכא הרי הויא מלתא, שהיתה ביד בני לוי לבררה ולגלותה ע״י פתיחת הקבר והכרת החבר (דצ״ל, דרק לאחר ימים מועטים, בעוד שההכרה תתכן, היתה חזירתם; וכמו שמשמע נמי מפשטות הסגנון דמתניתין). לא). לפיכך, כיון דהיתה כאן ״מלדעל״ג״ גמורה, חזר הדין להא דנקטינן בכל דוכתי, דבהצטרף אליה עוד איזו סייעתא אלימתא, אף שאינה הסייעתא ד״שיחה-לפי-תומו״, סמכינן באופן כזה שפיר אפילו על עדות הנכרי. ממילא, כיון ש״הוליאה להם מקלו ומנעלו, ותרמילו, וס״ת, שהיה בידו״, הרי הויא הוצאה זו סייעתא אלימתא, לענין הצטרפות לתרתי למעליותא; מחמת דעזבון כזה לא יצויר בדרך כלל, אלא בסבת פטירת בעליו מן העולם (וכמש״כ מהרא״י, ז״ל, בפסקיו ס׳ קל״ט); דודאי לא יתכן, שמי, שהוא מחזיק באמצע הדרך, יפקיד או ישאיל, או ימכור חפצים כמקל ומנעל ותרמיל, שהם ביחוד הם כלי

ל) והוכחה כעין זו הנה שמענו מהרשב״א, והרא״ה, והריטב״א, בהשגתם על נדונו של ר״ת, שהביאם הנמ״י ד״יבמות״ בריש משנת ״אין מעידין אלא על פרצוף״.

לא) וכבר הליץ סברא זו במתניתין הכנ״י בתשובותיו (ס׳ מ״ו וג״ג); וגם כבר היא מבלבלת ועולה בסגנון אחר קצת בתש׳ מיימוניות, השייכות להל׳ גירושין (ריש ס׳ ט׳), ובכתבי מהרא״י (ס׳ קס״א), ובתש׳ מהרי״ט (ס׳ ל״ו), ובתש׳ רבל״א (סו״ס ל״ב), ובתש׳ מ״ב (ס׳ ק״ה, בד״ה ״העד השני״; באופן, שיפלא על המ״ב, על שלא שם אליה לבו לעיל בס׳ ס״ח, בכתבו: ״ואין לומר ההיא דפונדקית כו, שהראתה להם קברו כו׳״. ועי׳ בתש׳ צ״צ החדש ס׳ ע״ז, או״ה).

ואף דהאו״ז, והמרדכי, והרשב״א, תרצו, דמלת ״וקברתיו״ הובאה במתניתין רק משום שהמעשה היה כך, — הנה, כבר כתב על זה מהרי״ק בתשובותיו (שרש קכ״ה), שהוא דחוק; דבאמת רחוק מאד, שמתניתין הפלוט שפת יתר בלי כל כונה, רק בדרך ספירת דברים בעלמא. ותו, אי נימא הכי, קשה על האמוראי דמייתי בבבלי: מנא ידעי הא מלתא, להוסיף על העובדא דמתניתין, שהפונדקית אמרה גם: ״זה קבר, שקברתיו כו׳״, בעת, שבגוף העובדא נזכר רק ״וקברתיו״, שמלה כזו אינה מחיבת כלל בהוראתה גם ההחואה על הקבר; א״כ איך שינו מהלשון בעצם אותה המציאות, שיכול להיות, שלא היתה כלל כפי שינוים, דהיינו שבאמת קברתו במקום הרחוק מאד מהפונדק; באופן, שבהראותה שם את העזבון, לא היה נופל כלל, שתוכל להראותם באותו מעמד גם את הקבר?! אלא לאו ש״מ, דהוה פשיטא להנך אמוראי, דמתניתין דקדקה להשמיענו ביתור לשונה, דע״י אמירת ״וקברתיו״, היתה בנדון דידה ״מלדעל״ג״ גמורה; לפיכך הוא דמובן ממילא, דסברא זו לא תצויר, אלא בהיות העובדא דוקא באופן שהראתה להם גם את הקבר בשעת ספורה. וכמו, שמחמת שלא תתישב ההלכה באופן אחר, מובן לאלמודא דידן ממילא, ד״כיון דקזיתינהו, בכיא״, הגם שלא נרמזה כזאת בהראת העובדא כלל.

כלי הדרך היותר נאותים, והוא ילך לדרכו יחף, ובלא מנעלת, ובלא ילקוט לצידתו; ובפרט— ס"ת, דאיכא נמי איסורא חמירא להניחו ביד נכרי, העלול לזלזל בכבודו (דכש"כ הוא מהמבואר בטוש"ע יו"ד ס' רפ"א, שאפילו לקנותו מחויבין הצבור, כשמצאו ביד הנכרי); הרי ודאי, דלא מחזיקינן איכשי ברשיעי (עי' בתש' צ"צ ס' ק"ו, בד"ה „אמנם עפ"י העד השלישי"), לענין שנחשוד את הנעלם, שהפקיד או השאיל, או מכר ספר התורה להפונדקית הנכרית. כן לא יתכן למיחש, לשמא גנבה או גזלה הפונדקית ממנו את התפלים, והוא ערק לעצמא.— מטעם, דבכה"ג הרי ודאי, דלא היתה מַרְאָה אותם מעצמה לחבריו, בלי כל השתדלות וכפיה; אלא, אדרבה, יתיב השכל, שהיתה מסתירתם היטב ונפטרת מאורחיה בתשובה, שהחולה שלהם הבריא והלך לדרכו המזור לה. משו"כ סובר ר' חנינא, דכאן, כיון שמצטרפת מעלת סייעתא כזו למעלת „מלדעל"ג" גמורה, שפיר דנו, אליבא דכו"ע, את הפונדקית כדין החיה, שנאמנת אפילו במתכונת מפורש להעיד. רק דבשקול דעת זה פליגי רבנן ור' עקיבא דמתניתין: דאינהו סברי, שעדות הנכרית, דלא מהניא אלא רק מצד הצטרפות דתרתי למעליותא, גרועה בעצם מעדות ישראלית; ור"ע סובר, דאדרבה היא עדיפא, מחמת, דמצד הנך תרתי למעליותא, נעשה כאילו אנן סהדי בדבר.

אולם, ר' שמואל בר סוסרטא סובר, דהוכחת העזבון אינה חשובה הוכחה אלימתא על ענין המיתה, כיון דעדיין יש מקום לחשוש, לשמא נזדמן מיהא, שהניח התפלים בידה (וכמש"כ המהרי"ק בשרש קכ"א והמ"ב בתשובותיו ס' ס"ח; ועי' ט"ז ס"ק מ"ו), בשבת איזה מקרה מוזר, שהכריחו לזה, כגון שגעון, ר"ל, וכדומה. משו"כ, נהי, ד„שיחה-לפי-תומה" גמורה לא בעינן כאן, מחמת דלכה"פ בגדר קלת הוכחה הויא הולאת העזבון,— בעינן מיהת קלת „שיחה-לפי-תומו" (דהיינו כזו, שאין כגנוגה ברור, שמתכוונת לעדות, אלא שבאה רק בתור תשובת שאלה; דבכה"ג—לפי הירושלמי דלא מוקים לה, בשקדמה השביה—פליג ר' שמואל על רשב"ל, השולל ממנה אפילו קלת ערך שיחה-לפי-תומה; וכסברת הצ"ל החדש סי' ע"ז, או"ה), לענין שבהצטרפה עם קלת ההוכחה דהעזבון, תחשבנה ביחד לסייעתא אלימתא. כעין סוג הסייעתא ד„שיחה-לפי-תומו" הגמורה. מיהו, כיון דאכתי אינה באמת „שיחה-לפי-תומה" גמורה ממש, אלא רק כעין זו (דמה"ע נקיט ר' שמואל בלשונו: „עשו אותה כמסיחה לפי תומה"—בכ"ף הדמיון); לפיכך אין כחה אלא להצטרף בתורת סייעתא אלימתא ל„מלדעל"ג" הגמורה כְּהַיְאָה הקבר דגבי פונדקית (עי' בסיום דברי מראה הפנים בסוף המסכת. שם) [לג]; אבל עלם „שיחה-לפי-תומו" הגמורה הרי היא מצטרפת גבי עדות אשה, מצד הקולא שהקילו בה (כפי שנתבאר לעיל), אפילו ל„מלדעל"ג" הגרועה, ככל שתם ההעדאה על מיתת המעגן.

ולדידי, תהוקם פלוגתת רבנן ור"ע דמתניתין בזה: דרבנן סברי, דהצטרפות דקלת הוכחה ממציאות העזבון עם קלת שיחה-לפי-תומה, אכתי אינן ביחד אלא רק בגדר סייעתא אלימתא, כערך הסייעתא ד„שיחה-לפי-תומו" הגמורה, אבל לא הויין באמת שיחה-לפי-תומה ממש; הלכך ודאי, דגרע ספור הפונדקית מעדות ישראלית. אולם ר"ע סובר, דע"י ההצטרפות הלזו „אין לך מסלפ"ת גדול מזה"; וכיון שהיתה כאן „שיחה-לפי-תומה" גמורה ממש, ועוד נתוספה עליה גם „מלדעל"ג" גמורה; א"כ, מצד ההצטרפיה דתרתי למעליותא עצומות כאלו, ודאי דעדיף טובא נדון דפונדקית זו מסתם העדאת ישראלית.

והנה

לג) ומה"ע אפשר לומר, דה"ה נמי היכא, שאין שם צירוף דקלת הוכחה, רק שהשיחה מצד עצמה יצאה מכלל קצה לפי-תומו ולכלל „שיחה-לפי-תומו" הגמורה לא באה. כגון בענין המסופר בלא קשור דברים, לשטת הר"ן וסיעתו (דלהוציא שיחה כזו לגמרי מכלל לפי-תומו. ודאי, דלא יתכן גם לדידהו; אלא דאינהו חשבי לה רק לשאינה גמורה, וכלשון המהרמ"ל בתשובותיו ס' ו'. בד"ה „ואם יתעקש"),— בכה"ג שגיא היא בעצמה להצטרף בתורת סייעתא אלימתא ל„מלדעל"ג" הגמורה.

והנה, לולי היו הגאונים, איתני עולם, ז"ל, שביטותיהם נפרטו בב"ש (ס"ק נ"ד), נסתבכים מאד ביישוב דעת הרמב"ם, שהצריך בפי"ג מהל' גירושין, הכ"ה, גבי נכרי המסיח לפי תומו: „איש, פלוני עמי מכאן, מת", שיאמר דוקא גם „וקברתיו"; בעת שהוא גופי' לא הצריך כזאת לעיל שם, בהלכה י"א. היה אפשר למי, שהוא עפר תחת כפות רגליהם, ליישב: דכיון דמפשטות לשון הרמב"ם מבואר, דלעיל מיירי, במספר הענין ע"י קשור דברים. וכאן, בהלכה כ"ה, במספר בלא שום קשור דברים, רק: „איש, פלוני מכאן, מת" (כמו שהוכיח והחליט כזאת הנוב"י ס"ס מ"ב, בד"ה „והנה לא נעלם"); לפיכך י"ל, דמשום דלעיל הויא „שיחה-לפי-תומו" גמורה, לכן שם הוא דסגי לצרף רק „מלדעל"ג" הגרועה, דהיינו, בהעדר אמירת „וקברתיו"; אבל כאן, כיון דהויא „שיחה-לפי-תומו" גרועה, משו"כ הוא דבעינן בזה צירופא דוקא „דמלדעל"ג" הגמורה, דהיינו בדאיכא אמירת „וקברתיו"; דאז הרי ודאי מירתת המספר, לשמא ידרשו ממנו להראות גם המקום, בכדי לפתוח הקבר בשביל ההכרה (ממילא, צריך ואפשר לומר, דלהרמב"ם נמי אינה חשובה בגדר קשור דברים מלת „אבל", שנזכרה בהמקור התלמודי דהא מעתה הרי אין מקום להוכחה המתנגדת לזה, שהוכיח הנוב"י בסוף דבריו הנ"ל, יעו"ש). אמנם, לפי"ז, ההכרה להדם, ההרמב"ם מיירי דוקא רק באופן, שלפי המשך שעבר מהמיתה, יתכן עדיין להכיר את הנקבר (והא דלא פירש כזאת, הוא משום שכך ידועה כבר דרכו בקדש להעתיק ר; כפי המבואר בתלמוד; באופן דהא שאפשר לפרש בהמקור התלמודי, הרי הוא נכלל ממילא גם בהעתקתו); מיהו, הרי הרווחנו הרבה בזה, שמעתה לא תתיהם להרמב"ם שטה המיוחדה לכל הפוסקים; כיון דעצמות השטה הכללית הלזו הרי היא מוסכמת אליבא דכו"ע; רק דהדין הפרטי ישתנה ממילא למאן דלא מצריכי קשור

והנה, כיון דתלמודא דידן קאי נמי בשטת ר׳ שמואל בר סוסרטאי, וכמו שכתבו התוספות (בד״ה „פונדקית״) והאו״ז, והמרדכי, והגמי״י הנ״ל [לג]), — ממילא, אפשר להסביר בדרך הזה, גם דברי התוספות האלו. דהיינו, שמלד דלכאורה, עלתה על דעתם, דבאמת יסברו גם רבנן כר״ע, שהפונדקית נחשבה למסיחה-לפי-תומה גמורה ממש, דממילא, נמשך מזה, שנהלטרף „שיחה-לפי-תומה״ גמורה כזו ל„מלדעל״ג״ גמורה, שהיתה כאן, הרי ודאי, דלכו״ע יחויב, שספור הפונדקית עדיף טובא משתם-העדאת ישראלית, — משי״כ הקשו התוס׳ קושיתם העצומה, דהרי אין שום ראיה לרבנן מהפונדקית, אחרי היותה עדיפא טובא (ובזה מסולקות ממילא מעל התוס׳ טענות הנ״ל החדש - סע״ז, אותיות א׳ וב׳). ועל זו תרלו, דבסברא זו גופא הוא דפליגי רבנן על ר״ע, דלדידהו „לא היתה ממש מסיחה לפי תומה״, כיון דבאמת אינה בסוג הזה, ואלא מלד הלטרפות הבכיה עם מליאות העזבון (כאופן שנתבאר לעיל, הנוטה במקלתו לפירוש תש׳ מהרמ״ל סי׳ ק״ל); אבל עכ״פ כל עיקר ספורה הרי לא היה לפי תומה, אלא שבא רק בתוך תשובת שאלה. אך, כדי שלא לטעון, דמ״מ הא עכ״פ אותה הפעולה, שהפונדקית הוליאה מעצמה את העזבון, שמליאותו מוכיחה על מיתת בעליו, מבלי ששאלוה כלל מקודם אודות מליאותו, הרי תוכל להתחשב מלד עצמה לבד ל„שיחה-לפי-תומה״ גמורה ממש, כיון דלהפעולה מיהת לא קדמה שום דרישה, השייכה אליה? — לכן כתבו: „דמה שהוליאה כו׳, היתה יכולה לעשות כן לעדות״; ר״ל: כיון דכבר מוקמינן לה בערך הקרוב לְמִהְכַּוֶּנֶת להעיד, מלד שאלת „איו חברנו?״; א״כ, אחרי ששאלה זו קדמה גם להפעולה, ממילא, אפשר לומר גם על הפעולה, שנכנסה נמי בכלל התשובה, דהיינו, שנעשתה ג״כ בשביל עדות. תו נסתייעו מהירושלמי וסיימו: „משמע, שלא היתה ממש משלפ״ת, אלא שמביאין ראיה, דלא גרעה מעד אחד״. הנה, לולא דברי המהרמ״ל בפירושו, שנדחק מאד ביישוב הדברים, וגם הוכרח להמליא גירסא אחרת בתוספות, — היה נראה, שמתחלה היו כתובים בכן נטרום התוספות ראשי-תיבות: „מע״א״, שבאמת פתרונם: „מעובדת אליליס״ (ורק שלפני ימים עתיקים, כשנזקק אחד המדפיסים לרגלי מלאכתו להפך את הראשי-תיבות הנז׳ לתיבות שלמות, טעה והדפיס: „מעד אחד״, מה שנשתרבב אח״כ ממילא בכל הדפוסים); והיינו דמסקי מהירושלמי לחזק תרוצם דלעיל: „משמע, שלא היתה ממש מסיחה לפי תומה״; ר״ל: ואם כן אינם מביאים רבנן הראיה, ממה שהאמינו למסיחה לפי תומה, כפי הקושיא, „אלא שמביאין ראיה, דלא גרעה (הישראלית בעדותה) מעובדת אליליס״, דהיינו הפונדקית, שהאמינוה, מלד „מלדעל״ג״ הגמורה בלירוף סייעתא אלימתא, אף שלא היתה בגדר מסיחה-לפי-תומה גמורה ממש.

הרי נתברר מהירושלמי, דלר׳ חנינא (דכותי׳ קיימינן שם) אליבא דכו״ע, ולר׳ שמואל בר סוסרטאי (שהיא גם שטת הבבלי, לדברי התוס׳ ועוד כמה רבוותא) אליבא דרבנן, דכוותייהו נקטינן להלכה, יתחדש לן לענין עיגונא דאתתא, דהיכא, ששייך לברר ההעדאה ע״י הכרת הנקבר, ומלורף לזה איכא עוד איזו סייעתא אלימתא, אף שאינה כלל הסייעתא דשיחה-לפי-תומו [לד]), נאמן בענין כזה הנכרי, אפילו בשמתכוין מפורש להעיד, כהא דקיי״ל בכה״ג בכל מילי, אפילו גבי איסורא דאורייתא, עפ״י מה שנתבאר בהמשך הדברים דלעיל.

* *

*

הערה

[לג]) רק דתלמודא דידן מידש, דהא דחשבוה לקולת משלפ״ת, הוא מלד דנ״ל, שהעובדא היתה ד„כיון דחזיתינהו, בכיא״ (דמיהא אינה חשובה אלא בגדר „שיחה-לפי-תומה״ גרועה, כהוכחת המהרמ״ל בתש׳ ס׳ ק״י והכנ״י ס׳ כ״ג; מפני שאפשר, דבכתה, בשבת איזה לער אחר, וכמש״כ המ״ב ריש ס׳ ק״ה והנ״ל ס׳ מ״ב): משום דבזה קאי בשטת רשב״ל שבירושלמי, דתשובת שאלה, לולא שקדמתה הבכיה, אינה בגדר משלפ״ת כלל.

והנה, כיון דלר״ע לא האמינו לספור הפונדקית, אלא רק מלד יתרון מעלתו דוקא, דהיינו משום, שנוסף למה שהיתה שם „מלדעל״ג״ גמורה, נחשבה נמי, ע״י קולת ההוכחה דמליאות העזבון וקולת שיחתה לפי תומה, במדרגת מסיחה לפי תומה גמורה ממש; ולא אמרינן, דמדרגה זו נפחתה, בשבת שאלת „איו חברנו״, שבאה אח״כ; דאיס״ד, שנפחתה בזה, הרי פרחה מכאן תורת „שיחה-לפי-תומה״ גמורה, דממילא, קא בטלה עדיפות הפונדקית, וירדה למדרגת כל העדאת אשה או גם לפחותה מזו; — לפיכך הוכיחו היטב הרי״ף וסיעתו מדר׳ עקיבא, ד„היכא דמתהיל הנכרי ומשלפ״ת: ואע״ג דהדרינא ומגלינא למילתא מיניה, שפיר לא נפיק לי׳ מתורת משלפ״ת״; דהרי גם רבנן אינם חולקים על ר״ע, אלא בהא דלא חשבי את הלטרפית ל„שיחה-לפי-תומה״ גמורה ממש, אבל בעצם הסברא, דיליף הרי״ף מדר״ע, ודאי, דאינהו נמי מודי בה. וכענין זה מבואר גם בתשובת כנ״י הנ״ל.

נמלא, דאין כל הכרח להמליא מחלוקת בין הרי״ף והרמב״ם, שנתבארה בתש׳ נ״ל החדש (ס׳ ע״ז, אותיות ג׳ וד׳).

[לד]) דהא דלר׳ שמואל אוקמוה למתניתין דפונדקית, בשהיתה שם גם קולת שיחה-לפי-תומה, הוא רק מלד דהוכחת מליאות העזבון להודה בלירא ממדרגת סייעתא אלימתא; ולכן, בכדי להעלותה למדרגה זו, הוכרחו ליישב, שהיה שם גם לירוף דקולת שיחה-לפי-תומה, כיון דפשיטא, דלא היתה שם עוד איזו קולת הוכחה אחרת. אבל, אלו היתה הוכחת מליאות העזבון בעצמה סייעתא אלימתא, ודאי, דהיתה מספקת אז גם בלא שום לירוף דקולת שיחה-לפי-תומה; דפשיטא, דבעצם סברא זו, לא קא פליג ר׳ שמואל על ר׳ חנינא; ודו״ק:

מעתה, הרי שפיר יוצא לנו לענין נד״ד, דכיון דכפי מה שמתבאר ממכתב הרב ומגבה״ע הניקאפאליס, הזדרזו הגבאי והשמש ד„ח״ק״ ובאו אל שפת הנהר בכפר גיפליאווא, תיכף לאחר שהעלו הגאדזיראטעל ואנשיו את הנטבע על היבשה ושהספיקו רק לפשוט את בגדיו; דהרי מהרו לנסוע לשם מיד בשמוע השמש את המאורע מהמשמיע הראשון, שהוא הסטאַראָסטא דמחוז דאהאליאווקא, שהתעתד ללכת אל הגאדזיראטעל להודיעו; וגם הרי בבואם, מצאו שם עדיין את הגאדזיראטעל, שהקדימם מעט בביאתו, עם שלשת האכרים האינם-יהודים (שראו ראשונה על פני הנהר את הנטבע) ועם שוטרים (פאליציאנטען; כפי שהוסיף הגבאי הנ״ל, בספרו הפרטיות להעד דו״פ), אשר הם הוציאוהו בעצמם מן המים, כמו שספר הגאדזיראטעל להרב הנ״ל. ממילא, אם איתא, שלא נאמין את הגאדזיראטעל אודות שייכות הבגדים ושלשת הכתבים להנטבע; אלא, שנחוש, לשמא מלא הגאדזיראטעל, בהקדימו לבוא לשם, את כל אלה מונחים על החוף, שהם, אמנם, של ר׳ שמואל אבא פּראדקין מזורוואקא, אשר, מחמת השתגעו, ר״ל, או מסבה נפלאה אחרת, עוזבם שם, והוא ערק ערטילאי לעלמא; אולם את הנטבע, שהוא איש אחר לגמרי, הוציאו הגאדזיראטעל ואנשיו מהנהר, בהיותו מלובש רק בכתונת וארבע-כנפות, כפי שהיה מוטל על החוף לעיני הגבאי והשמש (עפ״י המבואר בהעדאת דו״פ); רק, שמלבד איזו הסברה שטחית או איזו תועלת עצמית, יחס הגאדזיראטעל את הבגדים והכתבים ההם אל הנטבע, — א״כ, הרי עלינו לבוא לידי מדה זו, לחשוד את הגאדזיראטעל, שבדה דברים מלבו בענין, שאין לנו „מלדעל״ג״ עדיפא ממנו. דאף אם נחליט, שלא חשש הגאדזיראטעל, פן יתבדה, בבוא ר׳ שמואל אבא הנ״ל בעצמו בזמן מהזמנים; מלבד שדבר כזה היה אצלו בגדר מציאות רחוקה, שאין התגלותה מסורה בידינו כלל; מ״מ פשיטא, דהיה מירתת טובא להעלות גם על דל שפתיו הבדותא הזאת, מלבד חשש אחר גדול וקרוב, דהיינו האפשרות שבידינו לברר ולמיקם עלה דמלתא תיכף על פי אופנים אלה: א) כיון, דכפי מה דמשמע ממכתב הרב ומגביות העדות דניקאפאל ודפה, לא שמע כלל הגאדזיראטעל מהגבאי והשמש בבואם, שאינם מכירים את הנטבע, וגם לא שאלם מתחלה אודות זה; רק שמיד התחיל לספר להם ענין הפשטת הבגדים ומציאת הכתבים, אשר על פיהם אמר להם, שהנטבע נקרא: „שמואל אבא בן מיכל פּראדקין מזורוואקא״, — א״כ ודאי, שהיה חושש טובא, נשמא הכירו הם בעצמם בסקירתם הראשונה את הנטבע, שהוא הנהו אחד מבני עירם (רק שלא נחפזו להקדים בהודעה כזו את דבריהם לדברי הגאדזיראטעל, אם מפני הנמוס, או מאיזה טעם אחר הכמוס עמדם); או, אף אם לא הכירוהו במעוף עינם תיכף בבואם, אולי יכירוהו, אחרי שיוסיפו להסתכל בו באותו מעמד; וממילא, הרי יכחישוהו על אתר בפני כל הנאספים; ב) פן לשמע השמועה המבהילה, יתקבלו כרגע, כפי הרגיל במקרים כאלה, עוד הרבה אנשים מניקאפאל, הקרובה אל החוף הגיפליאוואי (שאין ביניהן אלא לערך שלש ווארסטאות), אשר בתוכם יזדמנו גם קרובי ומכירי הנטבע, שיכירוהו תיכף היטב, איך שהוא מיודעם המפורסם אצלם, ולא ר׳ שמואל אבא הנ״ל כלל וכלל; ג) פן, כשיובא הנטבע לאחר שעה מועטת לניקאפאל בשביל הקבורה (מה שהרשה להם הגאדזיראטעל באותו מעמד, כמבואר במכתב הרב ובהעדאת העד דו״פ), יכירוהו שם קרוביו ומיודעיו; ואפילו אם לא יזדמנו כאלה, פן יצלמו שם תמונתו באמנעות הפּוטוגרפּיא; בכדי לחקור ולבחון בהמשך הזמן, אם הוא באמת ר׳ שמואל אבא הנ״ל או אחר, כפי מה שהוא ראוי ועלול בענינים כאלה; — נמצא, דמלבד הטעמים האלו, פשיטא, דהענין חשוב בעיני הגאדזיראטעל כ„מלדעל״ג״ הגמורה; דהיינו; שהדבר מסור בידינו לבררו בנקל. ותו, כיון שבשעת ההוצאה מן הנהר, היו שם שלשת האכרים המוצאים והשוטרים; א״כ הרי לפניהם גלוי וידוע, אם באמת הופשטו הבגדים מהנטבע ונמצאו הכתבים בהסיורדוט שלו, או שהגאדזיראטעל בדה כזאת מלבו בשעת ספורו להגבאי ולהשמש. — ממילא, הרי אין לך חזקה, דלא משקרי אינשי בכה״ג, עדיפא מזו: דאי קאמרינן לה היכא דהמלתא רק עבידא לאיגלויי; כש״כ — היכא שהיא גלויה ועומדת כבר לכמה אנשים, דפשיטא ופשיטא, שעדיפא באין ערוך ממלתא העתידה להתברר על ידינו.

הרי נמשך מכל זה, דבנד״ד איכא חדא למעליותא מלבד „מלתא-דעבידא-לגלויי״ הגמורה באופן נעלה.

תו איכא כאן תנינא למעליותא, מלבד שישנן לפנינו כמה הוכחות על שייכות הבגדים והכתבים להנטבע: א) יותר הרבה מוכחא מלתא, שהבגדים עם הכתבים הוסרו מעל הנטבע, ממה שיזדמנו באותו הרגע, שהוצא זה מהנהר, בגדים עם כתבים נחולים מאחד כאלו מופקרים על החוף, מה שבאמת הוא רחוק ומוזר בתכלית; ב) אלו גם היו באמת כתבי תעודה כאלה וסך בגדים כזה מוטלים לעינינו על החוף בלי כל שייכות להנטבע שהוציאו, הוי כמי עלם מציאותם שם קצת הוכחה שנטבעו או שנהרגו בעליהם ר׳ שמואל אבא הנ״ל; דנהי דמציאות כזו לא אלימא ליסד עליה היתר עגונה. הרי אין

זה אלא משום דלענין חמור כזה עלינו לחוש גם לחששות רחוקות מאד, כל זמן שהדבר לא נתברר בעליל; מיהו מגדר איזו הוכחה בעלמא ודאי, דלא יצאה, וכדמשמע מגדון דפונדקית, עפ"י מה שנתבאר לעיל; ג) מה שלב הכתונת, שהיתה על הנטבע לעיני הגבאי והשמש, היה מרוקם באותיות „F", „S", שהן הנן ראשי התיבות מהשם „שמועל" והכנוי „פראדקין", המפורשים בהכתבים, שהיו באותו מעמד ביד הנאדזירהטעל; ונוסף לזה, הכירו העגונה ובנה את הכתונת הזו בטב"ע היטב, שהיא, היא של בעל הכתבים והבגדים הנ"ל; הרי הוה נמי בגדר הוכחה המסייעה להגדת הנאדזירהטעל, שהוא ואנשיו הפשיטו את הבגדים מהנטבע, המלובש באותה הכתונת, ושהוא הוציא מתוכם את הכתבים ההם; ד) וההוכחה העולה על כולנה היא ההצטרפות דכמה אומדנות דמוכחות לדדיות, שנפרטו לעיל בריש התשובה, בסניף א', דבעל הבגדים והכתבים רש"א הנ"ל, הוא הנטבע, שהוציאו הנאדזירהטעל ואנשיו מהנהר.

והנה, איך שיהיה ערך כל אחת מארבע ההוכחות האלה בפני עצמה, מ"מ בהצטרפן כולן ביחד בנד"ד, ודאי, דאין לך סייעתא גדולה ואלימתא מזו; אשר על כן, בהיות כאן אפוא גם „מלדעל"ג" הגמורה טובא, — תסתיים, שנאמן הנאדזירהטעל בכל דבריו הנ"ל, אפילו אם היה מתברר היטב, שהתכוין להעיד מפורש בתורת עדות. —

(הטעם השני) **כיון** שהנאדזירהטעל לא השאיר את הבגדים הנ"ל לעצמו, אלא שמסרם להגבאי ולהשמש, אשר הניחום למשמרת על בית-העלמין; ואחרי איזה משך קבלם מהם בחזרה ומסרם לחוקר-הדין בתור בגדי הנטבע רש"א הנ"ל, — בכה"ג הרי פסק הנוב"י (ס' י"ג), דמהימן הנכרי, אפילו כשלא השיח לפי תומו, ביחסו אותם להנפטר; מטעם, דרק בדבורו הוא חשוד, אבל אינו חשוד כלל, שיעשה עם זה גם מעשה בענין, שאינו נהנה ממנו, לפי השקפתנו; וגם מטעם, דודאי לא היה מפסיד לעצמו בההולאה מרשותו את החפצים שמצא. ואף שהנוב"י צירף שם מה שבנדונו איתרעא חזקת אשת-איש, — הנה, גם בנד"ד איננו נופל בזה, עפ"י סברתו, ז"ל (לעיל, ס"ס ל"ז), דהיכא ש„הלך איש לסחורה על דעת לחזור, ולא חזר; איתרעא בזה חזקת א"א, שתיכף נולד לנו ספק מיתה על האיש הזה". —

(הטעם השלישי) **בר** מן כל דן, כיון שהדבר נודע לא מפי איש פרטי, רק — מפי הנאדזירהטעל, שהוא פקיד הממונה מטעם הממשלה, אשר משרתו תפליג לאיבו, שיחקור וידרוש בענינים כאלה את הדבר על בוריו לכל פרטיו ודקדוקיו; ואשר, אחרי עמדו על האמת, עליו לכתוב בספר-ערכי פרטי-כל ולהודיע מזה להשר הגבוה מעליו, — ודאי, דלא היה מרע ומסכן נפשו, לבדות מלבו לפני הגבאי והשמש ד„א"ק" ויתר העומדים עליו, כי הוא ואנשיו הפשיטו הבגדים מהנטבע, וכי הוא בעצמו הוציא מכיס אחד הבגדים ההם את הכתבים, אשר מפיהם נודע לו, שהנטבע הוא פב"פ מעיר פלונית; בעת, שכל הדברים הללו לא היו מעולם. ובפרט, שלא היה עושה מעשה, לכתוב כזאת גם בספר-הערכי שתחת ידו, כפי שהיה למראה עיני הרב הניקאפאלי; וכש"כ, שלא היה נותן בשום אופן בעולם ביד העד דו"פ תעודה אל חוקר-הדין אודות טביעת אביו, בכדי שיוכל היתום הזה להגיש באמצעות חוקר-הדין על בעלי האניה, החיבים בנפש הנטבע, קובלנא עם תביעת ממון, בעד מה שנשבר מטה לחם בני בית רש"א הנ"ל. ואחרי שבאמת מוקלה הוא מלהעלות על הדעת חשש בדותא בענין, שיהיה הפקיד הבדאי לפוי בשבילה לעונשים קשים ומרים מלד חוקי הקיר"ה; לכן נאמן שפיר הנאדזירהטעל בנד"ד, אפילו בשנתכוין מפורש להעיד. וכמו שפסקו בתש' חת"ם (ח"א, ס' מ"ג וס"ס נ"ד) ונחלת דוד (ס' ל"ג), ונודע בשערים (מהד"ת, ס' ל"ה), ושואל ומשיב (מהדת"ל, ח"ב, ס' כ"ו), דשפיר מורינן הכי למעשה, עפ"י מה שהוכיחו בטוב טעם, דיש לסמוך בכה"ג על ההיא חזקה לבדה, ד„ערכאות לא מרעי נפשייהו". ועי' בס' נתיבות השלום (ח"ב, ס' ב', אות מ"ב).

ולפי הטעם הזה, הרי נאמן גם חוקר-הדין (שכפי המובן מהרצאת הדברים, יצא בודאי מכלל מסל"ת), במה שאמר על הפַּלְטָא, הבא לידו עוד קודם שנמצא הנטבע, שהוא אותו הפלטא, שנאחז בגלגל-המשוט של האניה, בנפול הנופל לנהר אצל חוף ניקאפאל בליל כ"ז סיון הנ"ל (עי' בתחלת התשובה, בסניפי ג—ד). —

תו איכא בנד"ד סניף להקל, אפילו בסלקנו לגמרי דברי הנאדזירהטעל וחוקר-הדין: מלד שהגבאי והשמש מצאו את הנטבע מלובש בְּכֻתָּנְתּוֹ, והם שחתכו ממנה את לבה, שהכירוהו אח"כ העגונה ובנה ע"י טב"ע וגם ע"י תכונת הרקמה. ממילא, זולת זאת, שבנד"ד יצא כל בגד ובגד מחשש שאלה עפ"י שלשת סניפי ההיתר הראשונים, שנתבארו לעיל בריש התשובה, הרי ישנו עוד יתרון מעלה גבי כתונת מלד עצמה, מדהויא בכלל כלים דלא מושלי אינשי; כמו שהעלה בהש' זכרון יוסף (ריש ס' ה') מהש"ס; וכך היא דעת הכנס"י (ס' כ"ד) והנוב"י (מהד"ת, סי' ס') (רק שהוא הטיל תנאי בדבר; דהיינו דוקא בשנמצא ההרוג קודם שעברה עליו שבת אחת לאחר העלמו,

כאופן דנד"ד. אכן הכנס"י והזכ"י שם מקילים בזה בכל גווני; וכן השיג בזה על הנוב"י בתש' נודע בשערים מהד"ק, ס"כ, אות י"ב).

ואף דהגבאי הגיד, שעל הכתונת היתה רקמת „שא" רוססית עם „שף" לרפתית, והענוגה ובנה הגידו, שגם האות הראשונה היתה „עס" לרפתית, — מ"מ אין מזה שום ריעותא לנד"ד; דכיון שלב הכתונת הונח עפ"י הגבאי והשמש ד„א"ק" למשמרת עד הדרשו, וגם הרב הראה אותו להעד דו"פ ואח"כ להענוגה בתור אותו הלב, שנחתך מכתונת הנטבע; ממילא, הרי לא יתכן כלל לחוש, לשמא היה למראה עיני הגבאי והשמש בחוף ניפליאווא לב כתונת אחרת, ונחלף אח"כ בשעה, שהובא ע"י יהודי לבית הרב, בשביל להראותו להעד והענוגה הנ"ל. ובפרט, שגם מסייע לזה הא שראה הרב, דבספר-הערכי, שהגאדזיראטעל כתב בו כל הפרטיות, כפי שהיו במעמד העלאת הנטבע על חוף ניפליאווא, נזכרה שם נ"כ רקמת האותיות הנ"ל, כמו שהגידו אח"כ הענוגה ובנה. כן מלד קלא ההכחשה שנפלה בהעדות, — הרי כיון דאינה אלא בבדיקות (דהא עיקר הכרת לב הכתונת, שבה תלוי היתרא דהך אתתא לפי סניף זה, הרי היה עפ"י טב"ע גמורה, אבל לא עפ"י רקמת האותיות הכן: עי' ב„סנהדרין" דמ"א, ע"א, במאמר רב חסדא ובתרוגו, וברמב"ם פ"א מהל' עדות, ה"ו), הרי ממילא העדות קיימת שפיר, כדנקטינן בשו"ע סעיף כ"א (יעוי' בב"ש ס"ק כ"ה). וזו"ז, הרי אפשר לתרץ דבריהם: דהא הענוגה ובנה פרטו בעדותם את האותיות המרוקמות על לב הכתונת, משא"כ הגבאי והשמש סתמו דבריהם ולא סיימו את מקום הרקמה על הכתונת, — א"כ שפיר אמרינן, דעל לב הכתונת היו מרוקמות „שס"׳ „עס" לרפתיות, ועל מקום אחר מהכתונת (כמו שנוהגין לרקום גם על שפתה התחתונה) היתה הרקמה כפי הגדת הגבאי והשמש. באופן, שאין כאן פקפוק כלל, מלד ההכחשה השטחית הנזכרת.

* *

*

מכל הלין טעמי נלענ"ד, שהענוגה מלכה בת ר' עקיבא יוסף הנ"ל, שריא לעלמא, אחרי שיסכימו על זה שני רבנים מובהקים.

סימן לח.

(ע"ד קדושי התנכלות).

במותב תלתא בי דינא כחדא הוינא, כד אתא לקדמנא יעקב אליעזר ב"ר

יהושע שמעון הלוי והעיד לפניני, אחרי האיומים, בתי"ע, באליונ"ע, בזה"ל: „איך בין פערגיינגען צוא ר' זלמן דוד הוטנער, האב איך דארטען דערוויסט דיא בתולה ברכה בתציון בת ר' פינחס מיט דיא בחורים הירשל בן זלמן דוד (הנ"ז) און מרדכי בן ישראל הירש. דאס איז געוועזן דיא נאכט וואס געהערט צוא פרייטאג; און וואססער חודש און וויא פיעל אין חודש, ווייס איך ניט. הירשל זלמן-דוד'ס האט זיך געזעטצט עססען. דער עססען איז געוועזן מעשה משוגענער. אין שטעטל איז ידוע, אז עס איז שען עטליכע חדשים, אז ער איז משוגע, ר"ל. נאכ'ן עססען, האב איך מיט דעם אנדער עד, מרדכי בן ישראל צבי, ארויין גערופען דעם הירשלען אין איין אנדער חדר און מיר האבען איהם אנגעלערענט, אז ער זאל מקדש-זיין דיא בתולה ברכה בתציון. דאס איז געוועזן מחמת שנאה, כדי זיא זאל זיין ווייטער סטאַטנער: אונזער אללעמעס געשעפט איז היא מיט תבואה, באט זיא אן שטענדיג הויכע מקחים. דעם גאנצען ווינטער לייג איך צוא, איבער איר, פור-געלט; צוא דעם, זידעלט זיא אונז זייער אָפּט. בשעת מיר האבען איהם דאס אנגעלערענט, האט דער אנדער עד מרדכי ישראל-הירשעס געזאגט צוא איהם: „איך וועל דיר געבען אַ גילן, אויף מקדש צוא זיין מיט איהם", ציא האט ער איהם טאקע געגעבען דעם גילן, האב איך ניט געזעהען. נאך דעם, זיינען מיר אריינגעגאנגען אין דעם חדר, ווא ברכה בתציון האט פארבראכט. מיין ווייב איז אויך אונטער-געקוממען, און האט זיך געזעטצט מיט דיזער בתולה אויף איין בייגקל. דער אנדער עד, מרדכי, האט זיך אויך געזעטצט לעבען דער בתולה, און איך בין ארום-געגייגגען איבערן שטוב. וועגען אַ שידוך מיט הירשל זלמן-דוד'ס איז קיין שום רייד ניט געוועזן בייא דער בתולה. אויך איז פריהער גלאַט קיין שום רייד ניט געוועזן וועגען ענינים פון קדושין. קומט דיזער הירשל מיט אַ פערמאכטער האנד און זאגט: „טרעפט, וואס איז בא מיר פאראן אין האנד!". זאגט מרדכי (הנ"ל): „נאָמיר ביי איהם אָפּ-נעמען!", האט מרדכי גענומען רייסען זיין האנד-ערשט, דארטען איז געוועזן אַ קופערנע מטבע. דאס געדיינק איך ניט: ציא מרדכי מיט דער בתולה ברכה בתציון

האבען

האבען געזאגט, אז עס איז ביי הירשלען פאראן נאך עפעס אין האנד, ציא הירשל האט דאס אליין געזאגט. האט איטצטער שען גענומען ברכה בתציון רייסען ביי הירשלען פון האנד. און מרדכי האט געהאלפען און האט צוגעהאלטען הירשלס האנד. אז דיא בתולה האט ארויס-געריסען ביי הירשלען פון האנד, האט זיא געוויזען, אז דאס איז געווען איין גילן. בשעת דער גילן איז שען געווען בא איהר אין האנד, האב איך נאך-דעם געהערט, אז הירשל האט געזאגט: „הרי את מקודשת לי כדת מרדכי ויעקב אליעזר!" (שמות שני עדי הקדושין). איך האב גיט איינגעהערט, ציא ער האט געזאגט: „במטבע זו"; ווייל דער גאנצער זאגעחץ איז גיווען שטיל און אויף-געך. ציא ער האט געזאגט: „זייט עדים!", געדיינק איך ניט. באלד נאך דעם, האב איך גיפרעגט ביי דער בתולה: „דוא ווייסט ברכה בתציון, אז הירשל האט דיך מקדש-געווען?"; זאגט זיא: „וואס? גאר א גאיעם!" זאג איך נאך א מאהל: „זאלסט וויססען, אז ער האט דיך מקדש-געווען!"; האט זיא געענטפערט: „מאלע וואס! פאראן וואס צואריידען פון א משוגענעם— ער איז א משוגענער! דער גילן איז ניט זייגער: ער איז גאר מיין גילן!". נאר נאך דעם, אז זיא האט דערגיינגען, אז ער האט זיא טאקע מקדש-געווען, האט זיא אנגעהויבען זייער וויינען און שעלטען הירשלען, און האט איהם געזאגט: „מיינשט, אז איך וועל דיך נעמען?! חאץ אויביג זיצען, און איך וועל דיך ניט נעמען!". דיא וועלט האלט הירשלען פאר א משוגענעם. איך וויין אין קרסנא און הירשל וויינט אין זגוראווקא, דאס איז פיער וויערסט פון קרסנא, דעריבער האב איך פון הירשלען קיין סך-ערליי משוגעת ניט אנגעזעהען. מיט א פאר וואכען צוריק האב איך אויך געזעהען פון איהם משוגענע גיינגען. ליינגער, איז ער געקוממען צולייפען אהער אין קרסנא פארטאג; ער האט געקלאפט בא מיר אין טיר און איז ארוב-געלאפען נאך צוא עטליחע זייערע אן א שום ציעל, נאר מעשה משוגענער".

עוב העיד לפנינו בתו״ע כנ״ל הבחור מרדכי ב״ר ישראל צבי הלוי בזה״ל:

„איך בין געקומען פון דער היים, פון קרסנא, צוא ר׳ זלמן דוד הוטנ־רן אין זגוראווקא. דאס איז געווען דיא נאכט וואס געהערט צוא פרייטאג; אין וואסער חודש און וויא-פיעל אין חודש, ווייס איך ניט. האב איך דארטען דערוויסט דיא בתולה ברכה בתציון פון אונזער דארף קרסנא. איך האב געזעהען, אז דער יעקב אליעזר (הנ״ל) רעט עפעס מיט הירשל זלמן-דוד׳ס. נאך דעם איז צוגעגיינגען הירשל צוא מיר און זאגט: „מרדכי, גיב מיר א גילן". האב איך איהם געגעבען. נאך וועטשערע, האט מיר יעקב אליעזר געזאגט בסוד, אז הירשל וויל מקדש זיין ברכה בתציון — האב איך געלאחט. דיא בתולה האט זיך געזעטצט ציילען געלט, און הירשל איז ארום-געלאפען איבערן שטוב. אין דעם האט ער זיך געשטעלט לעבען דער בתולה און זאגט: „טרעפט, וואס איז ביי מיר אין האנד!"; ערשט דארטען איז געווען א קופערנער פיטאקל. נאך דעם, האט ער ווייטער עפעס ארויס-גענומען פון קעשעניע און האט געזאגט: „טרעפט, וואס איז איטצטער ביי מיר אין האנד!", זאגט דיא בתולה: „משוגענער! וויא קומט צוא דיר געלט?" מיר דאכט, אז איך האב געוואלט בא איהם ארויס-רייסען פון האנד. נאך דעם, האב איך געזעהען, וויא דיא בתולה האט-זיך מיט איהם גערייגגלט אויף ארויס-צוא-רייסען דאס, וואס געפינט-זיך בא איהם אין האנד; און בשעת דעם ריינגלען-זיך האבען זיי זיך געהאלטען פאר דיא הענד. עס ווייזט אויס, אז זיא האט בא איהם ארויסגעריסען דיא מטבע, ניט ער האט איהר געגעבען. וואס פאר א מטבע עס איז גיווען, האב איך ניט געזעהען. אז דיא מטבע איז שען געווען בא איהר אין האנד, האט הירשל געזאגט: „הרי את מקודשת לי במטבע זו כדת מרדכי ויעקב אליעזר". „זייט עדים!" האט ער געזאגט, נאר איך ווייס ניט, ציא פאר „הרי את", ציא נאך דעם. דער גאנצער זאגעחץ איז געווען געשווינד און שטיל. וועגען א שידוך צווישען הירשלען מיט ברכה בתציון אדער סתם וועגען ענינים פון קדושין איז פריהער קיין שום רייד גיט געווען, אז יעקב אליעזר האט איהר געגעבען צוא פערשטיין, אז הירשל האט זיא מקדש-געווען, האט זיא אנגעהויבען זייער שטארק וויינען און שראייען און האט געזאגט, אז בעסער אויביג זיצען אוידער נעמען אזא משוגענעם. אין זגוראווקא, וויא הירשל וויינט, האלט מען, אז עס איז שען עטליחע חדשים זינט ער איז משוגע,

יענע נאכט, אוויילע פאר דיא קדושין, איז ער ארום-געלאפען איבערן שטוב מעשה משוגענער, און האט געמאכט תנועות משונות, און האט זיך געשלאגען אין הארצען".

תשובת הבתולה הנ"ל: „וואס דיא עדים זאגען, אז הירשל האט עפעס געזאגט, האב איך אפילו איין ווארט אויך ניט געהערט,– אפשר, ווייל איך בין געווען צוטראגען ארויסנעמען בא הירשלען דיא געלט: איך האב גערעחענט, אז ער האט בא מיר געגנבעט פון דיא געלט, וואס איך האב געציילט יענע נאכט בא זיין פאטער אין שטוב, אז איך האב ארויסגעריסען פון זיין פערמאכטער האנד א גילן, האב איך פארעכינט, אז דאס איז מיין גילן, ווארום איך האב דארטען געציילט גילונס · דעריבער האב איך איהם זיך צוגענוממען".

מדברי הבחור הירשל הנ"ל יצאה התשובה, כי בכל מעשה הקדושין לא כוון, אלא לשחוק ולהתול בעלמא.

שוב העיד לפנינו מ' מרדכי ב"ר יצחק בתו"ע כנ"ל, בזה"ל: „הירשל ב"ר זלמן דוד הוטנער איז נים קיין קלארער. פון דער קריינק-אן, וואס ער האט געקרוינקט מיט עטליחע חדשים פאר דיא קדושין, האט ער זיך גערירט פון זינען. איך האב געזעהען, וויא ער האט וואס צוטאן מעשה-משוגענער מיט דער גאנצער געזינד. פון יענער צייט אן לויפט ער שטענדיג-אום שפעט ביי נאכט איבערן גאנצען שטעטל מיט פאלנע משוגענע גייענגען. ניט לייננ האט מען איהם געפונען נעכטיגען-דיק אין א ווינטער-נאכט אונטער א צוים אין גאס. איין מאהל איז ער אנטלאפען פון דער הוים, האט-זיך זיין ברודער נאך איהם געיאגט, ביז וואנען ער האט געחאפט הירשלען פאר דער פאלע; האט הירשל אראפ-געווארפען דעם סיורדוט און איז אזוי געלאפען איבערן גאס; נאך דעם, האט ער אראפ-געווארפען דיא היטל און איז געפאלען אויף דער ערד און האט געשריען; ביז וואנען איך האב איהם גענוממען אויף דער שליטען און האב איהם אב-געפירט א הוים. אין דער הוים האט מען איהם געבונדען. א מאהל רעט ער צוא דער זאך, און א מאהל – ניט, דהיינו: ער זאגט, אז זיין פאטער וועט ער אוועק-פירען אויפין סטעפ און וועט איהם דארטען אנדינגען פאשע; און נאך אזעלכע דבורים. דיא משוגענע גיינגען איז בא איהם אויך געווען נאהענט פאר דיא קדושין פון ברכה בתציון און נאך דיא קדושין".

שוב העיד לפנינו מ' חיים צבי ב"ר יעקב בתו"ע כנ"ל, בזה"ל: „איך וויים, אז הירשל זלמן-דוד'ס האט זיך גערירט פון זינען פון דער קרוינק, וואס ער האט געקרוינקט מיט עטליחע חדשים פריהער, אוידער ער האט מקדש געווען דיא בתולה ברכה בתציון בת ר' פינחס. פון דאמאלס-אן לויפט ער אום איבער גאנץ שטעטל ביי נאכט שפעט און ביי טאג; און אזוי איז אויך געווען נאהענט פאר דיא קדושין און נאך זיי. בשעת ער איז געווען געזונד פלעגט ער נים האבען דיא טבע פון אום-לויפען".

כל גביית-העדות הזו היתה בפני הבחור הירשל ב"ר זלמן דוד והבתולה ברכה בתציון בת ר' פינחס. ומה ששמענו כתבנו וחתמנו. י"א אייר, שנת תרמ"ג, פה כפר קרסנא.

(חתימות ב"ד).

הנה, נראה, שאפשר להתיר בכלי עיגון העלובה הנ"ל על סמך אלה הטעמים:

א) **מצד** שלפי העדאת עדי הקדושין מוחזק המקדש בעירו, שהוא מטורף בדעתו במשך החדשים האחדים, שלפני הקדושין ושלאחריהם; ולפי העדאת העדים השלישי והרביעי יודעים הם גם בעצמם, שהוא משוגע בכל דרכיו במשך הנ"ל, כפי שראו ממנו בעיניהם כמה מעשה שטות, — ממילא, הרי יש לדונו לשוטה, שאין בקדושיו ממש (עי' בבית מאיר ובביאורי תו"ג סו"ס קכ"א). דהרי נקטינן בשו"ע חו"מ (סי' ל"ה, ס"ח) כהרמב"ם, דלאו דוקא הנך ד' סימני שטות, שנפרטו בריש „חגיגה", אלא, דה"ה שארי דברים, שעושה דרך שטות; כפי שנתבארה דעתו בב"י אה"ע (סו"ס קכ"א), וכהא דפסקא למהרי"ו בתשובותיו (סי' נ"ב), וכן דעת הד"מ שם (סי' קי"ט, אות ה') והב"ש (סי' קכ"א, סוס"ק ט'), והסמ"ח (ס' א', סכ"ט). ותס' משיבת נפש (סי' מ', בד"ה „והנה האיש").

ואפילו לדעת רבנו שמחה וסיעתו, שהזכיר הב"י באה"ע (שם), המתנגדת לזה, — הנה, בנד"ד הרי איכא לפנינו גם אחד מהסימנים ד„חגיגה", דהיינו: „יוצא יחידי בלילה", דהרי עד השלישי העיד, שבאחד מלילות החורף שקודם הקדושין, נמצא המקדש בלונו ברחוב תחת הגדר; ועוד העידו הוא והרביעי, שמעת שנטרפה דעתו, דרכו לרוץ

בכל רחובות העיר (עי' בש"ך יו"ד סי' א', ס"ק כ"ג וכ"ד, ובפ"ד שם, ובתב"ש ס"ק מ"ו, ובביאורי תו"ג סו"ס קכ"א, ובס' דרכי תשובה סי' א', ס"ק קמ"ו).

ואף שהעד השלישי הגיד, שלפעמים הוא מדבר כהוגן, — הנה, כבר פסקו הרמב"ם (פ"ט מהל' עדות, ה"ט) ומרן בחו"מ (שם), ד"כל מי שנטרפה דעתו ונמלאה דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים, אעפ"י שהוא מדבר ושואל כענין בשאר דברים, הרי זה פסול ובכלל שוטים יחשב". והיינו, דמציאות של "עתים חלים ועתים שוטה" תלויה רק באופן שבאותו הפרט, שנגלתה בו שטותו, בו גופי' הוא מתנהג לפעמים כהוגן; וכמו שנתבאר בג"פ (סי' קכ"א, ס"ק י"ג) ובביאורי תו"ג (שם); אבל אם בפרט כזה הוא תמיד במדרגה אחת, אין הדבור ההגון, שאנו שומעים ממנו, מוציאו מחזקת שוטה, מהטעם המבואר בתב"ש (שם, ס"ק כ"א) ובתשו' זכרון יוסף סי' י', ב"טעם ג'"). וזהו שדקדק הרמב"ם להשמיענו במלות "ונמלאה דעתו משובשת תמיד", שהוסיף בלשונו, וכמו שביאר התב"ש (שם ס"ק מ"ו).

ואף שהרמב"ם קבע דבריו אלה בהלכות עדות, מ"מ נראה, דלא רק לענין עדות בלבד אמרם, אלא שהם מסמנים כללות תכונת השוטה לענין כל דיני התורה; כמשמעות פשטות לשונו, וכמו שהשכיל להוכיח בתש' זכרון יוסף (שם, בד"ה "ואע"ג שבתשובתי"). ועוד, דהרי פשיטא, שהדין יצא להרמב"ם מהא, דכיון שנזקק הגמרא לתן סימנים לצורך הכרת השוטה, משמע, דבלעדיהם תִּקְצַר הרבה פעמים הכרה כזו, מחמת היותו "מדבר ושואל כענין" (דאם איתא, שבכלל השוטה הוא דוקא מי שנטרפה דעתו באופן שכל דבוריו וכל מעשיו הם תמיד רק בדרך שטות, הרי אינו נופל כלל וכלל להצריך סימנים בענין הגלוי לכל כזה; וגם לפי זה, הרי לא היה מקום כלל להא דקאמר ב"חגיגה" שם אליבא דרב הונא: "הלן בבית הקברות— אימור, כדי שתשרה עליו טומאה כו'; אימור גנדריפס אחדיה כו'; אימור בעל מחשבות הוא", — דאיך יתכן להעלות על הדעת לתלות בענינים רחוקים כאלה, בשעה שגם זולת אותו הסימן, אנו רואים ברור בעינינו, איך שהוא משתגע בכל רגע ורגע בכל דרכיו ועלילותיו!) ואם כן, כיון שבגמרא נסתמנה כללות תכונת השוטה ביחוסו לכל דיני התורה (עי' רש"י שם, בד"ה "איזהו שוטה"), הרי ממילא סובבים על ציר זה גם אותם דברי הרמב"ם הנובעים מכאן. והיינו שפסקו כהרמב"ם בזה בתשו' מהרי"ו ובתו"ג (שם) לענין גיטין, ובתש' משיבת נפש (שם, בד"ה "כן אמת") לענין קדושין. לא כן בנדון הדין השני של הרמב"ם, שבא בהלכה יו"ד, לענין "הפתאים והמבוהלים והנחפזים בדעתם", שם הוא שמחייב שפיר השכל, דלא אתמר אלא לגבי עדות בלבד, הן מצד הסברא, שנתבארה בתש' מהרי"ט (אה"ע, סי' ע"ז), והן מצד שכך איתא מפורש גם במקורו המצוין בכ"מ, דהיינו בתשובת הרי"ף, שהביאה העיטור (א"א, ערך "קבלת עדות"). לפיכך הוא שרק על זה הפרט כתב המהרי"ט, דהרמב"ם מיירי רק לענין עדות; כדמפורש בלשונו שם, וכמו שכתבו נמי בשמו הג"פ (שם, ס"ק י"ב) והזכרון יוסף (שם).

המורם מזה, דבנד"ד, שהמקדש הוחזק, שנטרפה דעתו ממחלתו ושעושה תמיד מעשי שטות שונים, יש לדונו אפוא לשוטה גמור, אף שיזדמן לפעמים, שמדבר כהוגן.

ואין לחוש בכהאי גוונא לשמא היה שפוי ברגע הקדושין, — מהטעם, שהעלה בתש' משי"נ (שם), ד"כיון שכבר הוחזק לשוטה ועדיין עומד בשטותו, פשיטא, שאין לחוש, שהיה שפוי בזו הרגע של קדושין; ועוד, שאפילו היה באמת שפוי בזו הרגע של קדושין, מ"מ, כיון שאצלנו עדיין לא יצא מחזקת טפשות ושבוש דעתו, הוה לי' כמקדש בלא עדים, שאין חוששין לקדושין כו'". וכש"כ איפוא בנד"ד, שעדי הקדושין ראו ממנו מעשי שטות סמוך ממש להקדושין, ושטותו ניכרת גם מסגנון הקדושין, באמרו: "הרי את מקודשת לי כדת מרדכי ויעקב אליעזר"; שבאמת קרוב מאד, שסגנון מוזר כזה הוא רק תוצאה משגעון ושבוש הדעת.

ג) **אפילו** אם, לאחר כל אלה, לא נדיינו, מצד חומר הענין, לשוטה-ודאי; מ"מ, כיון דכל העולם מיהא ובתוכם גם אותה הבתולה, הדרה בכפר הסמוך לדירת המקדש, אינם ממצים עומק הדין בענינים כאלה ומחזיקים אותו למשוגע גמור; אם כן, אחרי שבאמת היו כאן הקדושין בעקיפין ובתחבולות ערמה, מבלי שדברו תחלה על אודותיהם מאומה ובלי ידיעת הבתולה כלל וכלל, ועם זה היתה אמירת לשון הקדושין לאחר היות כבר המטבע בידה; באופן, שכל חשש הקדושין הוא רק מצד שלא זרקה את המטבע תיכף כשנודע לה מהעובדא (להט"ז, סי' כ"ח, ס"ק י"א, ודעימי' אליבא דהרי"ף וסיעתו), — ודאי, דבכהאי גוונא אין לחוש לכו"ע לחששא כזו כלל, אלא דתלינן שפיר החזקת המטבע בטרדתה או בכל מידי דאיכא למיתלי; מטעם דברור הוא, שלא תתרצה בשום אופן ואופן להתקדש למי שהוא מוחזק אצל כל הבריות ואצלה לשוטה, שעליו אמרו רז"ל ב"יבמות" (סוף דקי"ב): "אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת"; לפיכך ודאי, שלא הסתרע עליו הסברא, ד"אחתה בכל דהו ניחא לה", כיון שאינו אפילו בגדר "כל-

דהו"; וכדמשמע מרש"י ב"ב"ק" (ריש דקי"א) גבי "יבמה, שנפלה לפני מוכה שחין", שנזקק להאריך בלשונו ולפרש ענין ה"כל-דהו", דהיינו: "להתקדש לראשון, שהוא שלם, על ספק, שאם ימות, תזקק לאחיו"; ולא פירש בקצרה כפשוטו ולרבותא, דה"כל-דהו" היינו, שניחא לה אפילו במוכה שחין: אלמא, דפשיטא לי', שמוכה שחין אינו אפילו בגדר כזה. יותר מזה פשיטא להר"מ, שהביא המרדכי (פ' "החולץ", סי' ל') ולכל סיעתו, דגם מומר אינו בגדר "כל-דהו", משום דכיון ש"יעבירנה על דת" לבוא עליה כל זמן שהיא נדה, ודאי אנן סהדי, דלא ניחא לה", — ק"ו כ"ב של ק"ו בשוטה, שלוא גם הגויר לפעמים בייבותו לעניני אישות, הרי לבד העברה על דת, עלול הוא גם לרציחה ולגרמת כל מיני פורעניות שבעולם, כידוע.

ג) **מצד** שהעדים לא ידעו באיזה חדש ובכמה בו היו הקדושין: הנה איתא, בתש' הריב"ש (סי' רס"ו, בד"ה "וכן אין לפסול"), ד"בודאי אין לך דין מרומה גדול מזה, שיאמר אדם, שהוא קדם אשה אחת חשובה בלא שדוכין, ושלא בפני קרוביה, ובלא ברכת ארוסין, ושלא בעשרה, ובהזמנת עדים בדרך ערמה"; וכ"כ בתש' הר"ר בצלאל אשכנזי (סי' ה') בשם הר"א מזרחי; וכ"כ הטיב קדושין (סי' מ"ב, ס"ק י"ד), ש"בזה"ז, שאין רגילין לקדש בלא חופה, ורוב קדושין כאלה הם בעקיפין כו', יש לדונו לדין מרומה"; ובפרט בנד"ד, שהעד הראשון הגיד מפורש, שמחמת נטירת איבה להבתולה, למדוהו, הוא וחברו העד השני, לקדשה בערמה; וגם שבכלל נראה בעליל מהרצאת גבה"ע, שהעדים מולדם התגללו להסתיר ממנה מזמתם הרעה, בכדי שיקדשה פגע-הרע הזה בלי דעתה, ותהיה אז מוטרה לחלי נקמתם; ושערמתם עמדה להם. באופן, שהבתולה העלובה לא ידעה באמת שמץ מנהו מכל עובדת הקדושין, ושבהודע לה אח"כ, נוחתה כרגע מחאה נמרצה והרעישה מאד בצעקותיה ובכיותיה.

לפי"ז, בהיות נד"ד מרומה בבירור מתחלתו ועד סופו, ממילא, כיון דבכה"ג צריכין גם עדי קדושין דרישה וחקירה (כדנקטינן ברמ"א סי' מ"ב, ס"ד; ועי' בתש' צ"צ החדש סי' ל', אות ג'), — אם כן, אחרי שאמרו כאן שני העדים, שאינם יודעים הזמן, הרי עדותם בטלה לגמרי; וכמו שהכריעו לדינא נגד הריב"ש וסיעתו בתשובות רב"ל אשכנזי וצ"צ החדש, ובטיב קדושין (שם), ובתש' שואל ומשיב (מהדו"א תליתאה, ח"א, סי' רמ"ה).

והנה, אף שבתשו' רב"ל אשכנזי העלה לדינא, דלא כהריב"ש, מ"מ, מפני חומר ערוה, חשש לסמוך על זה לבד למעשה; אולם, הא פשיטא לי' במסקנתו (בד"ה "והלכך בנד"ד בהצטרפות"), דבתורת סניף עיקרי לעוד שני סניפים יש לצרפו שפיר גם למעשה.

יוצא לנו אפוא, דכש"כ בנד"ד, דלבד מה שיש גבי' גם ההצטרפות של עוד סניפים להקל, הנה, יש כאן כר נרחב להתיר, אפילו בתפסנו האי דינא של ביטול העדות לספק בפלוגתא דרבוותא; דכיון דלכה"פ לא יצא כאן המקדש בכל אופן מגדר ספק שוטה ועם זה לא נשמע ולא נראה מהבתולה שום השכם על הקדושין, זולתי מה שלא זרקה המטבע לאחר האמירה, המאוחרת להקבלה, — הרי איכא כאן תלתא ספיקי להקל *): שמא אינו בר קדושין כלל; ואת"ל, שהוא בר קדושין, שמא בזה החזקת המטבע לא מצד ההסכם על הקדושין, אלא מצד דלא גמירא, דינא, וחששה, שתתחייב לשלם, באם שתאבד המטבע בסבת הזריקה (עי' ט"ז סי' כ"ח, ס"ק ט'); ואת"ל, דהחזקת המטבע בזה מצד ההסכם להתקדש, שמא הלכה כרוב הפוסקים, החולקים על הריב"ש וסיעתו וסוברים, דגבי דין מרומה בקדושין בטלה נמי לגמרי העדות, היכא דהויא עדות שאי אתה יכול להזימה, כבנד"ד.

ד) **מצד**, שלא היה כאן מתחלה ביניהם שום עסק שידוכין, והעדים מעידים, שהיא התאבקה עמדו לגזול השגור בידו, ורק, אחרי היות כבר בידה הזהוב שגזלה, אמר לה לשון הקדושין, — הנה, כיון דהויא כאן שתיקותא דלאחר מתן מעות ולא שדיך תחלה, אם כן, אפילו היה המקדש פקח גמור וגם הנתינה היתה מידו לידה, כראוי, הרי סוברים רוב גדול מגדולי האחרונים, שהביאם הכנה"ג בהגה"ט (סי' כ"ח, אות ל"ז) **), דגבי העדר השידוכין המוקדמים יודו גם הרי"ף וסיעתו, החוששים להא דרב הונא ברי' דרב יהושע ב"קידושין" (י"ג, א'), דבכה"ג מיהא ליכא למיחש כלל לקדושין; ואפילו המחמירים בזה (עי' ט"ז סי' כ"ח, ס"ק י"א), הרי יודו לכה"פ באופן כנד"ד, שהיא גזלה הזהוב מידו, דלא שייכה גם כאן, כמו גבי פקדון, הסברא ד"אי איתא, דלא ניחא לה, תשדיניהו", וכמו שפסקו הרמ"א (סי' כ"ח, ס"ה) והח"מ, והט"ז, והב"ש (שם). והטיב קדושין (ס"ק כ"ה) ***).

ואף

*) עי' בתש' צ"צ החדש (סי' נ"ד) ובתש' מהר"מ"פ (ריש סי' כ"ד), ובכנה"ג (הגהת הטור, סי' כ"ח, אות ל"ט) בשם הרח"ש.

**) עי' בתשו' צ"צ החדש (סי' נ"ג, אות י"ג).

***) ומה שתמה הטיב קדושין על האומן שהטיל בזה הרמ"א, שכתבו: "והוא בקש ממנה, שתחזירם לו, ולא רצתה", שבאמת

ואף דכפי הנראה, היתה כאן האמירה בתוך כדי דבור לאחר חטיפת הזהב, — הנה, מסתימת הגמרא והפוסקים גבי פקדון, שהוא מקור הדין ד„שתיקותא דלאחר מתן מעות", משמע דאין כל חילוק בזה בין תיך ובין לאחר כדי דבור, וכמו שפסקו הריב״ש (סי׳ ק״ע) והד״מ (שם, אות ד׳), והדמו״ר בל״ל החדש (סי׳ ל״ג, מאות ט׳ עד י״ג, וסי׳ קכ״ח, אות ד׳).

זולת זאת, נראה, דלפי מה שפסקו הנוב״י (סי׳ כ״ט) והברכת יוסף (סי׳ ל״ו), והטיב קדושין (סי׳ כ״ז, ס״ק ה׳, וכ״ח, ס״ק כ״ד), דהאשה נאמנת בטענותיה, מלד, דכיון שאנו דנין על עצם מציאות הקדושין, דמנילא לא נתחזק עדיין איסורא, הרי נאמן בכה״ג עד אחד (וה״ה — לבעל־הדבר), אפילו בדבר שבערוה (עי׳ בפת״ש סי׳ מ״ב, ס״ק ג׳), — אם כן, אחרי שהבתולה טוענת, במשוה״כ החזיקה את הזהב לעצמה, מחמת שסברה, שהוא באמת שלה (מלד שחשדתו, שגנבו ממנה, במנותה מעותיה במעמדו קודם הקדושין); ממילא, הרי עוד עדיף נד״ד מפקדון, כיון דבכה״ג אינו בגדר השבה כלל, ואין כאן שום מקום לסברת „תשדינהו". מצירף לזה, הרי איכא כאן נמי הומדנא מעלייתא, שהשארת הזהב לעצמה נסתבבה רק מחמת שנקבע באמת בלבה, שהוא שלה, דהרי אחר שנתברר לה ענין הקדושין (שלא האמינה לזה מתחלה כלל), התחילה תיכף לבכות ולקלל את המקדש ולצעוק, שאפילו תשב עולמית, לא תנשא לו; ואם איתא, דמניעת תכיפות השלכת הזהב, היא מפני שמתחלה נתרצתה להתקדש, ולצעקותיה ובכיותיה, שבאו אח״כ, הן מחמת שאחרי משך איזה רגעים נתחרטה, — אם כן, למה לא השליכתו ברגעי חרטתה ומחאתה הצעומות, אחרי ש„מפני שהנשים אינן בקיאות בדיני קדושין, דרכן להרחיק הכסף בכל מיני הרחקות, כדי שלא תאסר לעצמה" (כלשון הטיב קדושין בס״ק כ״ד)? אלא על כרחך, דגם סופה מוכיח על תחלתה, שמה שלא השליכתו לא בתחלה ולא בסוף, הוא רק מלד, שכך נחלט בדעתה, ששלה חטפה; וכמו שההגללה לפני ב״ד. ועי׳ בתש׳ מהרמ״פ (סו״ס כ״ד).

ה) **מצד**, שהעדים לא ראו עצם הנתינה לידה, רק ראו, שהיא התאבקה עמדו להוציא בחזקה את הנמלא בתוך ידו המסוגרת, ותיכף אחרי ההתאבקות, ראו זהב בידה: הנה, לבד ה שרוב האחרונים הכריעו כהרנו״א (סי׳ מ״ב, ס״ד) דכל שלא ראו עדים את הנתינה לידה ממש, אינן קדושין (עי׳ בתש׳ שואל ומשיב מהד״ר, ח״ג, סי׳ ל״ח), יש לומר עוד, דאף הב״ש (ס״ק י״ב) אליבא דהמרדכי (עי׳ פת״ש ס״ק י״ב וכש׳ מלאת אבן כאן), הסובר, דבדבר המוכיח על הנתינה סגי נמי כמו בראיה, יודה מיהא בביטול הקדושין דנד״ד, כיון שלא היו כאן מקודם לא שום דבור על אודות שדוכין וקדושין ולא שום ענין המרמז עליהם; וכמו שנתבאר בתש׳ הרמ״א (סי׳ ל׳) ובכנה״ג בהגהב״י (סי׳ מ״ב, אות מ״ב), ובתש׳ ל״ל החדש (סי׳ ל״ב), ובתש׳ ברכת יוסף (סי׳ ל״ו, בד״ה „וכ״ז"); ואדרבה, מדנתאבקה עמו להוציא ממנו את הדבר הלפון בידו, הרי יש כאן הוכחה ברורה להפך, שהיא גזלה אותו הדבר ממנו, ולא שהוא נתנו לה בתורת קדושין. ותו, כיון שידו היתה סגורה, והעדים לא ראו ולא ידעו כלל מה שהיה נתוכה, אם כן, אחרי שלא ידעו כלל ממציאות המטבע ביד המקדש, וגם לא ראו עצם התגלגלותה מידו לידה, הרי ליכא כאן לא ידיעה ולא ראיה בענין הקדושין. נוסף לזה, הרי למדנו מתורתו של הנוב״י (מהד״ת, סי׳ ע״ה ב„ראש השני"), דגבי קדושי מטבע יודו גם המחמירים, שהם אינם מתקיימים בידיעה בלא ראיה, מלד, דכיון שאין סימן במטבע להכירה, שהיא היא, שהיתה מקודם ביד המקדש, ממילא, בלא ראית עצמות הנתינה, הרי אין כאן גם שום דבר המוכיח על קבלת האשה אותה המטבע עצמה, שהיתה ביד המקדש, ד„אולי היתה בידה מטבע זו משלה; ואף שעתה היא מודית, שקבלתה מהמקדש, מ״מ, כיון שלא היה זה ידוע להעד בשעת מעשה, מיקרי מקדש בלא עדים"; יעו״ש.

ו), **מצד**, שטוענת, שלא שמעה שום דבור מהמקדש, ומסברת הענין, שיכול להיות שטרדתה בהללת כספה גרמה לה כואת: הנה, אמת שהעתיק הרמ״א (סי׳ מ״ב, ס״ד) תשובת הרשב״א, דהאשה, שפשטה ידה דרך חור בכותל, ונתן אחד קדושין לידה, דנאמנת לומר „שלא שמעה, שקדשה, במיגו, שיכולה לומר, שלא היתה ידה", הקשה הטיב קדושין: „אפילו בלא מיגו, למה לא תהא נאמנת לומר

שבאמת אין שום נ״מ מהאי מציאות. — הגה, לפי טעמו כל דבר, שהסביר היטב הטיב־קדושין, ברור, דגם הרמ״א לא הצריך כזאת בדוקא, אלא שרק העתיק בשלמות הטובדא דמהרמ״פ, ששם הובאה באופן כזה.

ואין לומר, דבדוקא הצריך הרמ״א אותו האופן, בכדי שעל ידו תהיה ממילא אמירת הקדושין לאחר כדי דבור מחטיפת המטבע, — דאם כן, היה להודיע כזאת בלשון היותר ברור והיותר מבוררת, דהיינו: „ואחר כדי דבור אמר לה כו'"; וגם, דלפי״ז, היה לו להגיה כזאת לעיל בסעיף ד׳, שבו בא עיקרו דהאי דינא, ולא להכא. במקום שסגנון לשון המחבר משמע, שמיקל בכל אופני שתיקתא דלאחר מתן מעות; אלא, מדלא הגיה, ש״מ, דגם הוא סובר כמשמעות מרן ז״ל; וכמו שגלה דעתו להדיא בד״מ (אות ד׳).

לומר, שלא שמעה, כדלעיל, סי' כ"ז, שנאמנת לומר, שלא הבינה בלשון קדושין?". אכן נראה לתרץ, דנדון של הרשב"א שאני, כי, כפי המבואר בגוף התשובה, אמרו העדים באותה העובדא, שהיה „אפשר לה לשמוע"; לפיכך הוא דלא יתכן להאמינה בלא „מיגו"; דאף שלפי האומדנא היה „קרוב הדבר מאד, שלא שמעה", מ"מ, כיון שהגדת העדים מתנגדת לזה, הרי הויא זו כעין הכחשה לטענתה (עי' ביאורי הגר"א אות י"ז). לא כן היכא שגם העדים אינם יודעים כלל, אם היה אפשר לה לשמוע, בכה"ג, כיון דנסתלקה מכאן לאו דהכחשה מצד העדים, תו נאמנת האשה שפיר, אפילו בלא „מיגו", אחרי שכבר הכריעו גדולי האחרונים, שהובאו לעיל, שהיא נאמנת בענינים כאלה בטענותיה, מצד דרגא דנאמנות עד אחד באיסור־שלא־נתחזק, אפילו בהיותו דבר שבערוה; שזו היא גם דעת הרשב"א גופי', לפי מה שמוכח מדבריו בחדושיו לריש „גיטין" (עי' בבינת אדם, שער „בית הנשים", סו"ס כ"ט).

נמצא, דבנד"ד, שהמקדש לא שדכה מעולם ולא דברו מקודם כלל בעסק קדושין, והעדים מעידים, שהמקדש אמר לשון הקדושין בלט ובמהירות, — אם כן, הרי זה כאומרים מפורש, שאינם יודעים, אם היה אפשר לה לשמוע במצב כזה; דממילא, הרי אין כאן הכחשה כלל וכלל מצד העדים; ואדרבה, העדאת העד הראשון, שגם הוא בעצמו לא שמע, בסבת אותה הכונה האמירה, את המלות: „במטבע זו", הרי הויא האי העדאה רגלים לדבר טובא, שאומרת אמת, דאם העד, שהזמין עצמו לכך וכוון לשמוע בחשק הנמרץ של שאיפת נקמה את הנוסח הידוע לו מראש, מה שמיקל בטבע את השמיעה, לא עלתה לו בכל זאת השמיעה בשלמותה; עאכו"כ, שלא עלתה שמיעה כזו להאי עלובתא, שהעדים והמקדש התנכלו להסתיר ממנה הענין בתכלית ולהוליכה שולל, באופן, שנבצר ממנה להעלות מקודם גם במקלת על הדעת שמץ ממזמת הקדושין, ושעם זה היתה טרודה להתגבר על המקדש בהוצאת כספה מכפו בחזקה; נוסף לזה, — הנה העיד אותו העד, שבהודיעו אותה באותו מעמד, שנתקדשה, ענתה: „וואס? גאר א נאייעס!", מה שמורה ג"כ, שכל הענין היה מוזר לה מראשו לסופו; — בכהאי גוונא י"ל שפיר, דהבתולה נאמנת גם בלא „מיגו", כדעת הל"ל החדש (סי' ל', אות יו"ד) והטיב קדושין הנ"ל. ועי' בתש' חת"ס (אה"ע, ח"א, סו"ס ק"ד).

ז) **מצד** התגלות המקדש, שכוון לשחוק ושלפיכך הוא שסיים: „כדת מרדכי ויעקב אליעזר", תחת „כדת משה וישראל": הנה, אחרי שסיום כזה הוי באמת הוכחה על תכונת חוכא ואיטלולא, הרי העלה כבר אדמו"ר, ז"ל, בל"ל החדש (סי' ק"ז, אות ד'), דהיכא שהאמירה וגם הנתינה נרוצות, כבנד"ד, נאמן אז לפרש דבריו, שכוון לשחוק. ותו, דכיון שכאן באה כל האמירה ביחד עם הסיום המגוחך אחרי היות כבר המטבע בידה, הרי פסק גם הנוב"י (סי' כ"ט) גבי מי שסיים: „לי וודאי", דבאופן כזה נאמן שפיר לפרש דבריו, שכוון לשחוק.

נמצא, דאי נמי נבוא לידי מדה זו, שלא לדון את המקדש לשוטה (כי באמת יותר קרוב, שהסגנון המגוחך בא כאן רק מצד רוח שגעונו), אף אכן כימא, שנאמן שפיר בפירושו, המתאים לתכונת אמירתו המגוחכת. —

בהצטרף אפוא כל הטעמים, שנתבארו בזה, פשיטא, לענ"ד, שהבתולה העלובה מותרת לעלמא בלא ג"פ, בלי שום פקפוק.



סימן לט.

(ע"ד קרושין):

במותב תלתא בי דינא כחדא הוינא, כד אתא לקדמנא הבחור הלל ב"ר יהודה ליב והעיד לפנינו, אחרי האיומים, בתו"ע, באליונ"ע ובח"ח, בזה"ל: „איך בין אריינגעגיינגען היינטיגען זונטאג, כ"ד אדר, צוא ר' אהרן קורלענדער אין שטוב; איז אונטערגעקוממען אהין-צוא שמואל ב"ר ליב שו"ב (נער כבן י"ג שנה). האט ער דארטען געזונגען ניגונים. אין דעם איז אריינגעגיינגען דיא מיידעל בליומא בת ר' אברהם (נערה כבת י"ג שנה); האט זיא דערזעהען בא שמואל'ן אויפ'ען פינגער דיא קאָלצע פון מעססענעם דראָט, וואס ליגט דא פאר איך. רופט ער זיך-אָן: „אָט איז ביי מיר אַ פינגערל!" האט זיא געזאגט: „אַ נוא וויין, וואס איז דאס פאר אַיין פינגערל?" האט שמואל צוא איהר אויסגעצויגען דיא האנד. וויא אזוי איז געקוממען דער פינגערל פון זיין האנד אין איהר האנד: ציא ער האט איהם איהר געגעבען, ציא זיא האט דאס בא איהם אליין אראפ-גענוממען פון פינגער-דאס אלץ האב איך ניט אכטונג-געגעבען, ווײלע איך בין געשטאנען פון ווייטען. בשעת זיא האט געהאלטען דעם פינגערל און האט איהם

איהם

איהם ארום-געקוקט, האט ער געזאגט דיא ווערטער: „הרי את מקודשת בטבעת זו"; דיא ווערטער „לי" און „כדת משה וישראל" האט ער ניט געזאגט. „זייט עדים" האט ער אויך ניט געזאגט. זאגענדיק דיא ווערטער, האט ער שטארק געלאכט. דער גאנצער עסק איז געווים געוועזן ביי איהם אין אַ גלייך-ווערטל. ער האט געווים ניט געמיינט זיא מקדש-זיין, פון אללע זיינע גיינגען בשעת דיא קדושין האב איך קלאר געזעהען, אז דאס איז בא איהם געוועזן היילע ליצנות; ניט, חלילה, מיט איין אמת. איידער ער האט געזאגט דיא ווערטער פון קדושין, האט מען בשום אופן ניט געקאנט משער זיין, אז ער זאל עפעס טראכטען וועגען דעם. וועגען ענינים פון אַ שידוך מיט בליומען אדער סתם פון חתונות, איז פריהער קיין שום רייד ניט געוועזן. וויא ער האט דאס אבגעזאגט און מיר האבען געמאכט פון בליומען אַ גרויסען געלעכטער, האט זיא תיכף אוועקגעטאהן דעם פינגערל אויף דער ערד, הארט לעבען שמואל'ן, און האט געזאגט: „עס איז איין טאייערע זאך!". פון זיין אבזאגען דיא ווערטער פון קדושין ביז דעם וואָרף האט מער ניט געדויערט וויא אַ פּאָר מינוטען. עס איז גוט ניכר געוועזן, אז פון אנהויבם ביזן סוף, דאס הייסט אפילו בשעת מיר האבען שען אנגעהויבען פון איהר לאחען, האט זיא ניט פערשטאנען דעם גאנצען עסק פון קדושין און וואס דא האט זיך געפּאסירט. מיר אַליין האבען דאס אויך געהאלטען בשעת מעשה פאר גאר-נישט".

שוב העיד לפנינו הבחור אהרן ב״ר שמעון יהודה בתו״ע כנ״ל, בזה״ל: „דאס איז געוועזן היינטיגע וואך בא ר' אהרן קורלענדער אין שטוב. איך בין אריינגעגיינגען אַהין, האב איך דערוויסט זיצענדיק דעם אינגל שמואל ב״ר ליב שו״ב. ניט וויט פון איהם א״ז געזעסען בליומא בת ר' אברהם. אויף איהר פינגער איז געוועזן אַ פינגערל מיט איין גלעזל. בא איהם האב איך ניט געזעהן קיין שום פינגערל. שמואל האט געזונגען. אז ער האט אויף-געהערט זינגען, האט ער געזאגט מיט אַ גרויסען געלעכטער: „הרי את מקודשת בטבעת זו". דעם ווארט „לי" האב איך ניט געהערט ער זאל זאגען; דאס גלייכען „כדת משה וישראל" האט ער אויך ניט געזאגט. „זייט עדים" האט ער ניט געזאגט. ציא ער האט איהר געגעבען עפעס אַ פינגערל, האב איך ניט געזעהען. איך האב נאר געזעהען, וויא שמואל האט עפעס אַ-מאך-געטאהן מיטן האנד און וויא עס פליהט אַ פינגערל אויף דער ערד. פון וועמעס האנד איז געפלויגען דער פינגערל-ווייס איך ניט. דיזען פינגערל, דאס הייסט אָטאָדיא מעססענע קאלצע, האב איך ניט געזעהען ניט בא איהם און ניט בא איהר אין האנד. איך האב דיא קאלצע נאר געזעהען ליגענדיק אויף דער ערד לעבען שמואל'ן תיכף וויא ער האט אבגעזאגט דיא ווערטער פון קדושין. בשעת זיין זאגען און נאך דעם האט ער שטארק געלאכט. מיא האט גוט געזעהען, אז דער גאנצער עסק איז ביי איהם געוועזן נאר אַ געלעכטער, אַ שפיל; ניט מיט איין אמת טאקע מקדש זיין. נאך דעם, האבען מיר אנגעהויבען אפלאחען פון איהר, האט זיא איהם אנגעהויבען שטארק זידלען, וואס דורך איהם לאחט מען פון איהר. נאר דאס האט מען קלאר געזעהען, אז זיא האט גאר ניט אנגעהויבען צוא-פערשטיין דעם עסק פון קדושין בכלל און וואס דא האט-זיך געטאהן בפרט. מיר האבען אויך געהאלטען דעם גאנצען עסק פאר אַ היילען געלעכטער. וועגען עפעס אַ שידוך צווישען שמואל'ן מיט בליומען איז פריהער קיין שום רייד ניט געוועזן. דאס גלייכען איז פריהער גלאט ניט געוועזן קיין שום רייד וועגען עניני קדושין".

התנצלות המקדש, שמואל הנ״ל: „בליומא האט בא מיר דערזעהען אָט דעם פינגערל פון מעססענעם דראט. האט זיא געזאגט: „אַ נוא ווייז מיר איהם"; האב איך איהר איהם געגעבען; פון וועסט-וועגען, ווייס איך אליין ניט. געבענדיק, האב איך זיך שטארק צולאכט און האב געזאגט: „הרי את מקודשת בטבעת זו". בשעת איך האב איהר אנגעהויבען געבען דעם פינגערל און זאגען דיא ווערטער, האט זיא שען אוועקגעטאהן צוא מיר דעם פינגערל אויף דער ערד. איך האב דאס נאר געשפילט-זיך, איך האב מער ניט וויא גימאכט ליצנות. איך האב אויף גאר-נישט געטראכט. איך האב ניט געזאגט פריהער, אז איך וועל זיא נעמען פאר אַ כלה און האב דאס ניט געהאט אין מיין מחשבה".

תשובת

תשובת הנערה הנ"ל: „איך ווייס אפילו ניט, וואס הייסט „מקדש זיין".

איך פלעג דאך ניט שטעהן אונטער א „חופה", האב איך גאר קיין מאהל ניט געהערט דיא ווערטער, וואס מיא דארף זאגען, אז שמואל האט עפעס געזאגט, בשעת מיר האבען זיך געשפּיעלט ביי ר' אהרן קורלענדער, האב איך גאר-נישט פערשטאנען; איך פערשטיי איצט אויך ניט, וואס פאר א ווערטער האט ער דאס דאמאלס געזאגט. בשעה ער האט מיר גענעבען זיין קאלצע, האב איך איהם דיא מינוט א ווארף-געטאהן אין פּנים: איינס, ווייל וואס דארף איך זיא? און ווייטער, ווייל עס איז עפעס געווארען אגרויס געלעכטער אין שטוב. איך האב גאר ניט פערשטאנען, וואס מיא לאכט. איך האב אויף גאר-נישט געקלערט. איך האב גאר ניט געוויסט, וויא מיא איז מקדש; אויך האט ער מיר קיין מאהל ניט געזאגט, אז ער קלערט מיך נעמען פאר איין כלה".

כל זה הוגבה בפנינו במעמד בעלי הדין הנ"ל. ומה ששמענו כתבנו וחתמנו. יום ה', כ"ח אדר, שנת תרמ"ז לפ"ק. פה פרילוקא. (חתימות ב"ד).

נראה, דבהנך קדושין אין ממש, מכל אלה הטעמים:

א) **הנה**, טבעת הקדושין, שהובאה לפני ב"ד, היתה מאותן הטבעות הדקות של המתכת הנקראת: „מעססענגער דראָט", העשויות רק לתלות בהן וילונות, ולא לתכשיט האצבע כלל וכלל. משקלה היה $1/5$ זאָלאָטניק. בעד מאה טבעות כאלה בקשו פה בחנויות סך ששה קאָפּיקות, שעולה ממילא בעד הטבעת האחת רק $3/50$ מהקאָפּיקא, דהיינו פחות $1/50$ ממחצית השיללינגער הרוסי (שהיה נהוג בדור שלפנינו בתור מטבע בת שמינית הקאָפּיקא: עי' בתש' צ"צ החדש, חיו"ד סי' רכ"ג).

והנה, בענין הערכת שיעור המוגבל של הפרוטה לעומת המעות הידועות בזמננו ישנם חילוקי דעות: השיעור היותר גדול הוא של הגר"א, ז"ל (שהביא התפא"י ב„שבועות" פ"ו, אות ב'), דלדידי' עולה הפרוטה קרוב לחצי פפעניג-פרייסיס, דהיינו קרוב לרביע הגראָשען הפולני (המכיל בתוכו שתי קאָפּיקות שלנו), שהוא ארבעה שיללינגער-רוסיים בקירוב; פחות ממנו הוא השיעור של הדברי חמודות (שהביא התפא"י, שם), דלדידי' עולה הפרוטה קרוב לסך $1/7$ מהגראָשען הפולני, דהיינו $2\,2/7$ שיללינגער בקירוב; אך השיעור היותר פחות הוא של אדמו"ר, ז"ל, בצ"צ החדש (שם), שכתב, דהפרוטה היא רק חמש שמיניות השיללינגער.

נמצא, דאפילו לפי השיעור היותר זוטר, הרי אכתי אינו מגיע שווי הטבעת לפרוטה; דכיון שמקח הטבעת הוא מחצית השיללינגער בכוון $1/50$, הרי ממילא הוא פחות גם מפרוטה בת $5/8$ השיללינגער על כמות של $29/200$ מן השיללינגער.

אמנם, החשבון היותר מדוק, לפי מצב המעות היומי בארצנו, הוא, בדקדקנו להתאים את ערך הפרוטה, דנקטינן, שהיא משקל חצי שעורה כסף-צרוף (בראַנדזילבער), עם מקח כסף-הצרוף בזמן הקדושין; אחרי שבאמת תלוי חשבון כזה בהתחלפות מקחי כסף-הצרוף; כמו שמתבאר בפוסקים, ומהם: בט"ז יו"ד (ריש סי' ש"ה) ובביאורי הגר"א (שם, ס"ק ד'), ובחלקת מחוקק (סי' ס"ו, ס"ק כ"ג), ובנחלת שבעה (סי' י"ב, אות ד', בד"ה „ונמצא"), ובמקנה (הל' קדושין, סו"ס כ"ז), ובתש' חת"ס אה"ע (ח"א, סי' קכ"ו, בד"ה „הנה בשיעור").

ובכן, בהיות בשעת העובדא מקח כסף-הצרוף שלשים קאָפּיקות הזאָלאָטניק, המכיל בתוכו שמנים פינטל, או גראַן, דהיינו שמנים שעורות (שהגראַן הוא משקל שעורה בדיוק; וכמש"כ בדברי חמודות „בכורות" פ"ח, אות כ"ב). — עולה לפי זה מקח חצי שעורה כסף צרוף, דהיינו פרוטה, לסך $3/16$ מהקאָפּיקא, שהוא $1\,1/2$ שיללינגער; וא"כ אחרי שמקח הטבעת הוא $3/50$ מהקאָפּיקא, הרי הוא פחות מהפרוטה על סך $51/200$ מהקאָפּיקא; דהיינו פחות משליש הפרוטה על סך $1/50$ של השיללינגער.

המורם מכל זה, דאין כאן אלא ספק קדושין: שמא שוה אותה הטבעת פרוטה במדי. — ממילא, בהצטרף לזה הא שלא שמעו העדים בנד"ד מלה „לי" וגם לא דברו תחלה מעסקי קדושין, הרי אין בכה"ג חשש קדושין אליבא דכו"ע (אף לקצת הפוסקים, המחמירים גבי קדושין ודאין, אפילו בשדלג מלת „לי"), כמו שהכריע הב"ש (סי' כ"ז, ס"ק י"ד).

ב) **אפילו** היתה הטבעת שוה פרוטה בודאי וגם נאמרה מלת „לי", מ"מ, כיון שמתחלה לא היה כאן שום רמז רמיזה על עניני שדוכין וקדושין, והעד השני לא ידע כלל לא ממציאות הטבעת ביד המקדש או ביד הנערה ולא משום נתינה ולא משום זריקה, אלא שרק שמע האמירה וראה דפרוש יד המקדש באויר ונפילת טבעת לארץ, — ממילא, כיון שהעד הזה אינו יודע לגמרי אפילו עפ"י הוכחה כל-דהיא, אם היה כאן איזה מעשה קדושין, הרי אינו בגדר עד כלל. נשאר אפוא רק העד הראשון, שראה הטבעת מקודם ביד המקדש

ואח"כ

ואח"כ ביד הנערה, — אולם, הרי לפי העדאתו היתה אמירת הקדושין לאחר היות כבר הטבעת בידה, אם כן, כיון דהוי כאן שתיקותא דלאחר מתן מעות ולא שדיך תחלה, הרי סובר רוב גדול מאד מגדולי האחרונים, שהביאום הכנה"ג בהגה"ט (סי' כ"ח, אות ל"ז) ובתש' צ"צ החדש (סי' ל"ג, אות י"ג), דגבי העדר הקדמת שיחת שדוכין וקדושין יודו גם הרי"ף וסיעתו, דבכה"ג מיהא ליכא למיחש כלל לקדושין. ולא עוד, אלא, דאפילו המיעוט המחמיר גם בזה, יודה נמי שפיר בביטול הקדושין דנד"ד: לא מיבעי להקהלת יעקב (סי' ל', ס"ק ז'), שסובר, דהיכא שזריקת חפץ הקדושין מצד האשה היתה סמוכה מאד להאמירה, מהניא, אפילו בהיותה לאחר שיעור כדי דבור, — הרי כאן זרקה הנערה את הטבעת, לפי העדאה זו, לאחר שני מינוטען לערך מאמירת הקדושין, דהיינו סמוך מאד; הלא אפילו להחכם צבי (סי' קע"ו), המצריך, שסמיכות הזריקה להאמירה תהיה בתוך כדי דבור דוקא, אכתי יש להתיר מטעם ס"ס *): שמא לא הסכימה כלל על הקדושין, והעדר זריקתה בתוך כדי דבור היה מצד איזו סבה אחרת (עי' ט"ז סי' כ"ח, ס"ק ט'); ואת"ל, שהעדר זריקה כזו נסתבב מהסכמתה, שמא יש לפסוק כהנך עמודי ההוראה הרבים, שאינם חוששין כלל לקדושין בעד אחד **).

ג) **זולת** זאת, הנה גם העד הראשון לא ראה עצם הנתינה מיד המקדש ליד הנערה, — אם כן, הרי הכריעו רוב האחרונים כהרמ"א (מ"ב, ד'), השולל חשש קדושין במקום שלא ראו העדים את הנתינה לידה ממש (עי' בתש' שואל ומשיב, מהד"ק, ח"ג, סי' ל"ח). יתר על זה נד"ד, דגם המרדכי, שהביא הב"ש (ס"ק י"ב; עי' שם בפת"ש ובמלאת אבן), הסובר, דגם הוכחה על נתינה הקדושין מהניא כמו ראיה, יודה שפיר כאן, דההוכחה על הנתינה דעובדתנו כמאן דליתא לגמרי דמיא, כיון שמתחלה לא היה שום דבור מעסקי שדוכין וקדושין ולא שום סמן רמיזה על מחשבת קדושין מצד המקדש או הנערה; וכמו שנתבאר בתש' הרנ"ח (סי' ל') ובכנה"ג בהגהב"י (סי' מ"ב, אות מ"ב), ובתש' צ"צ החדש (סי' ל"ב), ובתש' ברכת יוסף (סי' ל"ו, בד"ה „וכ"ז"). ותו, כיון דלהעדים נראה בעליל מכל הנהגת המקדש, שהעובדא בשלמותה היתה אלא רק מעשה שחוק והתלוצצות בעלמא, ממילא, הרי הויא הנהגה כזו, אדרבה, הוכחה אלימתא להיפך, שלא היתה כאן נתינה של קדושין כלל וכלל.

ד) **כיון** שהמקדש מתנצל, שרק שחק והתלוצץ, ולא התכוין כלל לקדושין, — יש לומר אפוא, דעד כאן לא נקטינן ברמ"א (ריש סי' מ"ב), דלא מהניא אמתלא כזו, אלא היכא שעצמות השחוק לא נראתה לאיש, ואינה אלא בגדר דברים שבלב; אבל בעובדתנו, שלעיני העדים שחק במלוא פיו במשך אמירת הקדושין, וגם זה מעידים העדים, שכל הנהגתו ביחס מעשה הקדושין היתה בדרך התול וליצנות; גם גוף העובדא מצד עצמו מגוחך מאד, אחרי שבמדינותינו מוקצה בזמן הזה מן הדעת בתכלית, שנער יקדים לקדש אשה, בהיותו רק כבן י"ג שנה, ועוד מבלי ידיעת הוריו, — באופן כזה, בהיות שיצא השחוק מכלל מצפוני הלב והרי הוא נראה בפועל ממש לעין כל; ונוסף לזה, הויין כאן האמירה וגם הנתינה גרועות בתכלית; שפיר נאמן המקדש בהתנצלותו הנזכרת; וכש"כ הוא מהמבואר להקל בכעין זו בתש' צ"צ החדש (סי' ק"ז, אות ד') ובתש' חת"ס (אה"ע, ח"א, ס"ס פ"ה).

ה) **כיון** שלא היה כאן מתחלה שום רמז על עסקי קדושין, והנערה טוענת, שלא הבינה כלום, ונותנת אמתלא לדבריה, שהסבה היא, מחמת, שלא היה דרכה לעמוד תחת ה„חופה" ושאינה יודעת כלל מהות ה„קדושין"; וכך היו נכרים דברי אמת גם להב"ד, שאמנם רחוק בתכלית, שנערה קטנה בשנים ובשכל כמוה תדע ההיפך מהמפורסמות, שיתכן לקדש אשה בלא ה„חופה" הנהוגה ובלא כל"ז ובלא יתר המנהגים הכרוכים בזה; ונוסף לזה, הנה הגידו העדים, שנראה להם ברור, שלא הבינה כלום ממשמעות הקדושין, — באופן כזה אפוא יש לדון, דנאמנת שפיר בטענתה; וכמו שהעלו בתשובות ריב"ן (סי' ל', אות א') וציוני (ח"ב, סי' כ"א, אות ג'). ועי' בתש' נובי"ת (סי' ע"ה ב„ראש הרביעי") ובטיב קדושין (סי' כ"ז, ס"ק ה').

ו) **אפילו** נסלקנו מכאן שני הסניפים הסמוכים, מ"מ, כיון שלהעדים היה נראה ברור, שכל ענין הקדושין היה אצל המקדש רק ההתולים והתלוצצות, ושהילדה לא הבינה דבר, — אם כן, אפילו היתה האמת מתנגדת לזה, אכן, אחרי שהיא אינה ידועה כלל להעדים, ובמקומה ידועה התכונה המבטלת לגמרי הקדושין, הרי נכנס נדון כזה בודאי לסוג קדושין בלא עדים. וכבר מבוארת סברא

*) עי' בתש' צ"צ החדש (סי' ל"ד) ובתש' מהרמ"פ (ריש סי' כ"ד), ובכנה"ג בהגה"ט (סי' כ"ח, אות ל"ט) בשם הרא"ש.

**) והא דלא הקיל החכ"צ מצד האי ספק-ספיקא, אף דגם עובדתו היתה רק בעד אחד, — היינו מטעם, דכפי המתבאר מהענין, קדמה שם האמירה להנתינה, דממילא הרי יחסר הספק, הבא מצד שתיקותא דלאחר מתן מעות.

סברא זו בתש' נובי"ת (שם, ב"ראש החמישי"). —

אחרי התבאר כל זה, הלא פשוטה, דאותה הנערה עומדת בחזקת היתר לעלמא, בלי שום פקפוק!



סימן מ.

ע"ד אחד מנכבדי קהלת טשעהרין, שהיה לו חותן גביר עצום. והיה דרך חותנו להפריז מתנות לבתו; כמעט בכל שנה היה נותן לה מתנות סך רב. והמעות היו מונחות תחת ידה, והיתה נושאת-ונותנת בהן. והנה, הבעל לא תבע מאתה כלום מהמעות, כי גם הוא הי' בעל-פרנסה; ועוד היה נותן על הוצאות הבית מפרנסתו סך חמשים רו"כ בכל חדש. ואחרי מית אביה הגביר, נשארה צוואה, אשר בתו הנ"ל תקח מהעזבון שלו חלק שמיני ועו"י השתדלות חתנו הנ"ל קבלה האשה חלקה מהעזבון סך עשרים אלף רו"כ ונושאת-ונותנת בהמעות. ויהי כי ארכו הימים, נתהפך הגלגל, והאיש הלזה ירד מטה, עד אשר אין ידו משגת לתן אפילו על הוצאות הבית. ובעת הנהו תיבע מאשתו, שתתן ל. ממעותיה; ונפלו ביניהם קטטות ומריבות.

טענות האיש:

כי כל המעות שלה, הן מהמתנות, שנתן לה אביה בחיים, והן מהעזבון, הנן נכסי מלוג שלה, שהבעל אוכל פירותיהם; לזאת תובע, שתתן לו אשתו איזה סך מהריוח של נכ"מ הנ"ל, ויריוח בו; ולע"ע מחויבת לתן מהריוח על הוצאות הבית. עוד טוען הבעל על מעשה הצדקה, אשר נתנה אשתו עד עכשיו, שהוא שייך לו, כיון שנתנה מהריוח שלו. ואם שלא מיחה בה, אדרבה, החזיק בידה על נתינת הצדקה, אך יען כי מקודם בטח בה לב בעלה, שתעשה רצונו בנוגע למעותיה, ובעת, שמרדה בו, איגלאי למפרע, אשר הצדקה נתנה משלו, ואין מגיע לה שום שכר לעוה"ב; רק הכל שייך לו, כי זה חלקו מכל עמלו.

טענות האשה:

אשר כל המעות, שנתן לה אביה הן בחיים והן מהעזבון, נתן על מנת, שלא יהיה לבעלה רשות בהן ושתעשה בהן מה שתרצה. והעד לזה, כי בכל עת, אשר אביה נתן לה מעות מתנה, נתן לה בפני הבעל, ונתן לו ג"כ איזו מתנה סך מעות; וכמה שנים החזיק אותו בפרנסת הבית. ונתן לו חמשים רו"כ בכל חדש, לבד מעות המתנה, שנתן לה, — והכל היה כדי להראות להבעל, שלא תהיינה לו שום טו"מ על מעות המתנה שלה. לזאת אין רצונה לתן לו אפילו פרוטה אחת. וע"ד הצדקה טוענת: אם באמת אין לה שכר, א"כ למה זה לה לפזר ולהרבות בשכר הבעל לעוה"ב? ובכן תקפוץ מעתה את ידה מלתן מתפיסת הבית. —

עפ"י הטענות האלה קבלו הזוג לאשר ולקיים ככל אשר יגידו להם הרבנים דבר חוק ומשפט. ולא יסורו מן הדבר, אשר יורו להם עפ"י דתוה"ק. עכ"ל הרה"ג השואל, יצ"ו. —

הנה, לכאורה, כיון שהאשה מוחזקת בספוס המעות, שהיה נותן לה אביה לאחר נשואיה במתנה בפני הבעל, ולפי טענותיה, היה נותנן לה מפורש על מנת, שלא תהיה לבעלה רשות בהן, אלא שתעשה מה שתרצה, — אם כן הרי טענינן לה אנן טענת "קים לי" כהרמב"ם וסיעתו, דגם לשון כזו מהניא לענין ההפקעה מהשתעבדות להבעל בתורת נכסי מלוג; וכדנקטינן בשו"ע אה"ע (ס' פ"ה, סי"א). ואף שבעלה מכחישה בזה, הרי נמי עלינו לפסוק לה, ג"כ מטעם היותה מוחזקת, כהני "יש אומרים", שהביא הרמ"א (שם, ס' י"ב), דכיון דמעותיה הכן גלויות וידועות לבעלה, שבאו לה במתנה מאביה, הרי היא נאמנת לומר, שנתנן לה עפ"י האופן הנ"ל א). והיינו, דנאמנת בשבועת היסת, כדין כל כופר בכל, כיון דכנד"ד הבעל מכחישה בטענת ברי (ועי' שם בח"מ ס"ק כ"ז ובב"ש ס"ק כ"ה; ופשוט הוא).

אבן מה, שלפי המתבאר מהלשון האשה, טְעָנָה, כי הסך עשרים אלף רו"כ, שקבלה מאביה במתנה עפ"י שטר הצוואה: הגם שבהצוואה כתובה המתנה בסתם, מ"מ, התנה אביה בעל-פה קודם הכתיבה את אותו תנאי הפקעת השעבוד, שהיה רגיל

א) דגבה לא שייך הפרט הכותר, מלד "נושאת-ונותנת בתוך הבית", המבואר שם; משום שפרט כזה אינו נופל, אלא היכא, דהשדיכן לה. שכשכת משאה ומתנה, נמלא בידה משל בעלה; אבל לא בנד"ד. שאנו דנין רק על אותו ככוס המעות, שגם בעלה יודע ומודה, שהוא שלה.

רגיל להתנות תמיד בשעת כל מתנה ומתנה, שהיא נותן לה בלי שטר; — בזה הנה יסתעף דינה לשני אופנים: אם שטר־הלוואה ההוא אינו מקוים, אז היא נאמנת לטעון כך, במגו, דאי בעית אמרה: מזויף הוא; אבל אם הוא מקוים, ודאי, דאינה נאמנת בטענתה זו; כמו שמתבאר כל זה מהא דנקטינן בשו״ע חו״מ ס׳ פ״ב, ס״א וסי״ב (ועי׳ בש״ך ס״ק כ״ז ובחדושי נתה״מ ס״ק י״ז). ובפרט, אחרי שלפי המובן והראוי, הרי כתוב דשטר־הלוואה, שהוא נותן לבתו במתנה חלק השמיני מעזבונו; כמלא, שלשון הלוואה בעצמה ממללת בסתימותה ברור, שהבעל זוכה שפיר בפירות אותה המתנה, כדין; אם כן, בהיותה טוענת כעת, שאביה התנה מפורש מקודם תנאי, המפקיע שעבוד הפירות מהבעל, הרי היא טוענת בזה טענה, העוקרה את השטר לאלתר, — לפיכך ודאי, „דלא אתי על פה ומרע לי׳ לשטרא" (עי׳ רש״י „כתובות" י״ט, א׳, בד״ה „דקא עקרי" ובד״ה „או דלמא", ובלשון ספר התרומות, שהביא בענין זה הב״י בס׳ פ״ב, אות י״ח). ובכה״ג פשיטא, דשטרא דידן לא גרע משטר הכתוב בו: „בלא שום שיור בעולם" (עי׳ שם בסמ״ע ס״ק מ״א). והרי דמיא הך מלתא להא דמפורש בת׳ הרא״ש (כלל ל״א, ס״ד), דאפילו עדים החתומים על השטר אינם נאמנים להעיד בעל־פה על תנאי כזה, שסתימות לשון השטר מתנגדת לו מצד עצמה; שמשו״כ סיים על זה, ד„אין בעדותם כלום, מאחר שסותרים מה שכתוב בשטר". ועי׳ בתומים (ס׳ מ״ו, ס״ק מ״ט), ובס׳ ערוך השולחן (סי׳ פ״ב, סע״ז). —

אך כת״ר, בחתרו לזכות את הבעל בכל שכום המתנות שתחת ידה, בנה יסודו על סברא חדשה שהמציא, דהיינו: כיון שאנו רואים בעינינו מסגנון שטר־הלוואה, שעל פיו נתן לה את המתנה האחרונה בלי תנאי הפקעת שעבוד הפירות מהבעל; אם כן יש לומר, דהוכיח סופו זה על תחלתו, שבכל פעם ופעם, שהיה אביה נותן לה מתנותיו, היו אותן הנתינות ג״כ נעדרות התנאי ההוא, דנגד הוכחה כזו, סובר כת״ר, שאין האשה דנגד״ד נאמנת, עפ״י מה שהעלה מסוגית „חולין" (ל״ט, ב׳).

אולם היסוד הזה, שעליו בנה כת״ר כמו רמים בנין של נכסי מלוג בשביל הבעל, הנהו, במכה״ר, אורי בתכלית, מטעמים אלה:

(הטעם הראשון). **עצם** הדין ד„הוכיח סופו על תחלתו", הוא במחלוקת שנוי; דרק רשב״ג סובר הכי, אבל רבנן קא מיפלגי עלי׳, כדאיתא בסוגית „חולין" (שם). ולכן סוברים הרמב״ם וסיעתו, עפ״י אותה הסוגיא, דהאי דינא מיטל בספק; והרשב״ם („ב״ב קל״ח, א׳) וסיעתו סוברים, דהלכה כרבנן, השוללים סברת „הוכיח סופו על תחלתו" (עי׳ ביש״ש „חולין", שם סי׳ כ׳, ובט״ז יו״ד ס׳ ד׳, ס״ק ב׳, ובסמ״ע ס׳ רמ״ה, סק״כ). ואם כן, הרי הדרינן שוב להנחה הקודמת, דאין להוציא בפלוגתא כזו ממון מיד האשה המוחזקת. וכמו שנקבע באמת האי דינא גופי׳ להלכה בשו״ע חו״מ (רמ״ה, י״א).

אמנם, בכדי להצלל מזה, חידש כת״ר, דהיכא דליכא ב„תחלתו" הוכחה המתנגדת ל„סופו", התם מודים גם רבנן לרשב״ג. אך, לבד מה שעל פי חדושים כאלה, שלא שערום רבותינו הראשונים, עמודי ההוראה, ז״ל, לא יתכן כלל לחתוך הדין להוציא ממון מהמוחזק, — הנה, גם מוכח מסוגית „נדרים" (מ״ח) להדיא ההיפך. דאיתא שם במתניתין: „מעשה באחד בבית חורון, שהיה אביו מודר הימנו הנאה, והיה משיא את בנו, ואמר לחברו: חצר וסעודה נתונים לך במתנה, ואינן לפניך אלא כדי שיבוא אבא ויאכל עמנו בסעודה". וקאמר על זה הגמרא: „חסורי מיחסרא, והכי קתני", דהיינו, שהטעם דלא מהניא בזה מתנתו להתיר ההנאה להאב, הוא „משום שהוכיח סופו על תחלתו" („שהוכיח סוף דבריו על התחלה, שאינו אלא הערמה", ר״ן). אולם להלן, בסוף הדף, בהקשות רבא על רב נחמן (הסובר, ד„קני על מנת להקנות" קנה): „והא מתנת בית חורון, דקני על מנת להקנות הוא, ולא קא קני?!", — תירץ רב נחמן, דשאני מתנת בית חורון „משום דסעודתו מוכחת עליו" („שאין אדם עשוי לקנ לאחר סעודה, שהכין לנשואי בנו; הלכך לא הוי אלא הערמה, ואסור". ר״ן). מעתה, הלא יפלא מאד: למה תפס רב נחמן בטעם אחר מסוגה, ולא קאמר כטעם דלעיל, דנקטינן שם, שהוא מנוסחת המשנה, דהיינו „משום שהוכיח סופו על תחלתו"?! אלא על כרחך, דצריך לתרץ, שרב נחמן השמיענו בזה בדרך אגב, דהטעם, דלית מאן דפליג הכא, דאמרינן „הוכיח סיפו על תחלתו", אף דסברא זו שנויה בפלוגתא בין רבנן לרשב״ג, הוא מצד שהיתה כאן גם הוכחה בתחלה, דהיינו עצם סעודת הנשואין; ולכן בכה״ג מודים שפיר גם רבנן לרשב״ג. אבל בלא ההוכחה דבתחלה, כגון אם לא היה בעובדא זו ענין נשואין וסעודה, או כדומה לזה, אלא שהבן היה רוצה סתם להשקיט רעבון אביו המודר, כאופן המבואר ברישא דמתניתין, והיה אומר לחברו הלשון כפי העובדא דבית חורון, דהיינו: „הרי הלחם נתון לך במתנה, ואינו לפניך אלא כדי שיבוא אבא ויאכל", היתה באמת מועלת אז מתנה כזו לרבנן דרשב״ג, משום דלדידהו לא היינו משגיחין בכה״ג

כלל על הוכחת סוף דבריו ב). והנה, לפי תוכן הסוגיא, הרי לא היתה כאן בתחלה שום שמץ הוכחה, שהבן רוצה לתן באמת לחברו את הסעודה במתנה גמורה, בלי כל הערמה, דהיינו אף שלא יטעם אביו ממנה כלל, שתהיה זו הוכחה המתנגדת להוכחה דסוף דבריו, — ואעפי״כ לא הייני אומרים בזה, לרבנן, „הוכיח סופו על תחלתו״, לולא שהיתה הוכחת עלם תכונת הסעודה מסייעה להוכחה דלבסוף: אם כן הרי לפנינו ההיפך מהמצאה כת״ר ג).

ואף שכת״ר נסתייע מהא דמסיק בסוגית „חולין״ הנ״ל, דמי שאמר „כתבו גט לאשתי״, ועפ״ז כתבו העדים ונתנו לה, דלא מהני בדלא אמר להם גם „תנו״; ואפי״כ, אם לאחר אמירת „כתבו״, הפיל את עצמו מהגג ומת, הרי זה גט; משום, דבכה״ג מודים גם רבנן לרשב״ג, דאמרינן: „הוכיח סופו על תחלתו״. וסובר כת״ר, דכיון דאמירת „כתבו״ הויא קצת הוכחה בתחלה, שרוצה לגרשה; וכיון דלא אמר אז גם „תנו״, הויא זו הוכחה המתנגדת, שרוצה לשחק בה: אם כן אוקי הוכחה לגבי הוכחה, וכמאן דליתניהו לתרווייהו דמיין; ממילא, הרי אין כאן ב„תחלתו״ הוכחה כלל, משו״ה הוא דנקטי בכה״ג גם רבנן כרשב״ג; — אולם ראית כת״ר הלזו איננה עומדת רגע בפני הבקורת. דהא כבר מבואר בריטב״א („גיטין״ ס״ו, א׳) להדיא ההיפך, שכתב: „אם מעצמו נפל, הרי זה גט כו׳. והלכתא בהא כרשב״ג, דלא פליגי רבנן עלי׳. ואע״ג דפליגי רבנן בהא בכותב כל נכסיו לאחר כו׳, — שאני הכא, דאיכא אומדנא דמוכח טפי, דאמר „כתובו״. וכן כתוב מפורש בתש׳ נ״ל (ס׳ מ״ה), דהטעם, דכו״ע מודים הכא, הוא משום דאיכא גם הוכחה בתחלה, מצד אמירת „כתבו״, דממילא אמרינן: „הוכיחה תחלתו על סופו, וסופו על תחלתו״; אבל לא מטעם, דליכא בזה הוכחה מתחלה לגמרי (יעו״ש, שזהו תוכן דבריו בקצרה). וכן מבואר בתשובות: תה״ד (שמ״ט), שערי אפרים (קכ״ב) ונוב״י (אה״ע, מ״ד).

ומה שטען כת״ר בשלילת ההוכחה דאמירת „כתבו״, מצד ההוכחה המתנגדת לה מהעדר דאמירת „תנו״, — הנה, בס׳ שערי תורה (כלל ד׳, סוף פרט ח׳) תרץ זה בטוב טעם: דנדבר, שיש בו שתי הוכחות, הסותרות זו את זו, רואים אנו את תוצאת הענין, להכריע על פיה, איזו מההוכחות היא אמתית; ולכן, בהם שאחרי אמירת „כתבו״, אבד עצמו לדעת, מכרעת אז ההוכחה האחרונה הזו את הכף, לצד ההוכחה הראשונה דאמירת „כתבו״, שרק היא נכונה ואלימתא, וההוכחה, המתנגדת לה, מצד העדר אמירת „תנו״, היא כאלו איננה לגמרי. דאחרי שסוף מעשיו גלו לנו על המחשבה הנוראה, שהיתה בלבו באמירתו „כתבו״, הלא ידוע, כי במצב כזה מטבע האדם הוא, שבסבת בהילותו וטרדתו, לא יגמור כל דבריו; ומהאי טעמא הוא דאישתקיל מילולי מלסיים גם „תנו״; אבל ודאי, דבאמירת „כתבו״ רצה, שקודם מיתתו יתנו לה גט גמור, הפוטרה מזיקת יבום. וכיון דההוכחה דסופו מחזקת ומחשבת את ההוכחה דתחלתו, ממילא, הרי שוב ישנן לפנינו הוכחה בתחלה והוכחה בסוף, המעידות זו על זו. ומשו״ה הוא דקא מודים בכה״ג גם רבנן לרשב״ג. ובזה הסביר הגאון הנ״ל היטב לשון רש״י ב„חולין״ (שם, בד״ה „ודלמא״), שהביא כת״ר.

איברא. אם סברת כת״ר איננה נכונה, למה שהשתמש הוא בה, אפשר לְתַקְּנָהּ ענין לישב בה את שהקשה הרשב״א בחדושיו, בסוגית „חולין״ הנ״ל, על רב שיזבי, דקאמר התם על ההיא עובדא דקיסרי, דהא דלא אמרו בה היתר, הוא משום כבודו דרשב״ג ד„גיטין״ (בענין הנ״ל, דאמירת „כתבו״): „אם כן, אמאי לא אמרו בה איסור? דהא ליכא מאן דפליג בההיא (ד„גיטין״) על רשב״ג!״. אך בעזרת סברת כת״ר י״ל פשוט, דרב שיזבי קאי בשיטת הירושלמי ד„גיטין״ (ספ״ו, ה״ו), דבהאי דינא, דהוכחת סופו על אמירת „כתבו גט״, נמי פליגי רבנן על רשב״ג (עי׳ בהגהות הרש״ש ל„חולין״, שם, בד״ה „חסורי מיחסרא״); וטעמו, משום דלא סבירא לי׳ כדחיית הגמרא, לחשוב הכא למעליותא אמירת „כתבו״, מצד ההוכחה הבאה בסופו ועושה גם את האמירה הזו להוכחה אלימתא, אלא שהוא סובר (וכן — הירושלמי), דכיון דיחד עם ההוכחה דאמירת „כתבו״ באה גם תברא בצדה, דהיינו ההוכחה

ב) ובזה תרץ בתפארת ישראל (אות ל״ה), בלא תסתור מתניתין להמשנה דלעיל פ״ד, מ״ז, יעו״ש. אך מה שסיים, דהיכא ד„הוכיח רק סופו אתחלתו. אבל לא [גם] תחלתו אסופו אסור רק מדרבנן, ובמקום צערא (דמודר הנאה, שאין לו מה יאכל) לא גזרו רבנן״; — אפשר לומר, שכתב זאת רק בכדי שאותה המשנה תתוקם גם אליבא דרשב״ג, שגם הוא יודה (לפי דעת התפא״י), דבכה״ג לא אמרינן סברת „הוכיח סופו על תחלתו״ אלא מדרבנן. אבל לחכמים, החולקים על רשב״ג, ודאי דאפילו מדרבנן נמי לא אמרינן לסברא זו; דהא על סמך שלילת הא סברא, הרי אינהו הוא דקא שרו להלוטין (בסוגית „חולין״ הנ״ל) אפילו אכילת תרומה דאורייתא להעבדים, שזכום ע״י אחר בשביל כהן, שבתק ולבסוף מיאן מלקבלם במתנה. באופן, דאליבייהו דחכמים, אין אנו נזקקין כאן כלל. וכלל להטעם ד„במקום צערא לא גזרו רבנן״.

ג) ראי׳ כעין זו הביא בתש׳ נ״ל הקודם (ס׳ מ״ה) לענין נדון דידי׳ מהא דקאמר שם לעיל בליסנא בתרא דרבא הטעם ד„סעודתו מוכחת עליו״. אולם דבריו אינם מובנים, דהא שם מוכרחים אנו לטעם זה, כיון דנפל שם הטעם דהוכחת סופו; דהרי מיירי, כשאמר הבן בסיפו לבון כון, שאינה מוכיחה ספיר על תחלתו, שהיא היתה בהערמה! וצ״ע.

ההוכחה דהעדר אמירת „תנו" המתנגדת לה. משו"ה כ"כ תרווייהו כמאן דליתניהו דמיין; וממילא, כיון דליכא גם הוכחה ב„תחלתו" לאיצטרופי בהדא הוכחה ד„סופו", לפיכך קא מיפלגי רבנן שפיר על רשב"ג גם בהך ד„גיטין". —

(הטעם השני). **אפילו** לרשב"ג, נראה, דעד כאן לא קאמרינן „הוכיח סופו על תחלתו", אלא דוקא היכא, שאיכות הפעולה ד„תחלתו", באותה התכונה הסובלת את ההוכחה ד„סיפו", ידועה לן עפ"י עדים כשרים או, לכה"פ, עפ"י עצמו, כגון בשידוע לן, שמקודם שחט הבהמה סתם, ואח"כ אמר, שדעתו לזרוק דמה לע"ז, כעובדא דקיסרי; או בשידוע לן, ששתק מקודם, כשזיכו לו המתנה ע"י אחר, ולבסוף ליוח, שאינו רולה בה; דנמלא בהא בכהאי גוונא הוכחת „סופו" לברר רק כוונת בעל-הדבר, ומשו"ה כ"כ הוא דסומכין עליה, אף דאיתי' קנון וטוען, שהוא בעצמו מסופק, אם היתה כוונתו כפי ההוכחה [ד]), — אבל היכא, שאיכות הפעולה ד„תחלתו" אינה ידועה לן כי אם עפ"י עדים פסולים, שדבריהם כאלו אינם, ובעל-הדבר מכחיש וטוען, למשל, שלא בחט סתם, אלא שבשעת השחיטה אמר מפירש, ששוחט לשם מלות שחיטת ישראל (עי' שמ"ח סי' ד', סוף ס"ג), מפני שכך היתה אז גם כוונתו, ורק אח"כ היתה רוח אחרת אתו לזרוק דמה לע"ז; או שטוען, שבשעה שזיכו לו המתנה, נתרלה בפה מלא לקבלה, ולא ששתק, כמו שהגידו העדים הפסולים, אך לבסוף לווח, מפני שהתחרט על הסכמתו הקודמת; פשיטא, דבכה"ג לא יתכן, שנימא בדרשב"ג מה שלא שמענו ממנו בשום מקום, שיסבור, דהוכחת „סופו" אלימא כ"-כך, עד שבכחה להעיד גם על הכוונה, וגם על עלם איכות הפעולה ד„תחלתו", הבלתי ידועה לן, וגם בשעה שבעל-הדבר עומד ומכחיש, דאיכות פעולת „תחלתו" אינה מתאמת כלל וכלל לאופן כזה, שיוכל לקלוט לתוכו ההוכחה דפעולת „ספו". וזולת זאת, כיון דנקטינן, דאפושי פלוגתא לא מפשינן, ודאי, דלא יתכן לעשות מחלוקת רחוקה כזו בין רבנן לרשב"ג: דלרבנן אין בכח פעולת „סופו" להוכיח אפילו רק על הכוונה ד„תחלתו", במקום שהיא נסבלת היטב; ולרשב"ג יהיה בכחה להוכיח לא רק על אותה הכוונה בלבד, אלא אפילו גם על תכונת הפעולה ד„תחלתו"; ולא עוד, אלא אפילו להכחיש, בנוגע לתכונה כזו, גם את בעל-הדבר!

וא"כ, בנד"ד, שהאשה עומדת וצווחת, שבין בתחלתו ובין בסופו התנה אביה את התנאי הנ"ל, ממילא, הרי היא מְשַׁנָּה בטענתה את פני כל עלם הפעולות ד„תחלתו" וד„סופו", שאנו דנין עליהן. לפיכך, בשלמא על „סופו" אין אנו מאמינין לה, מלד התנגדות משמעות שטר-הלוואה; אבל על איכות פעולת „תחלתו", דליכא עדים או שטר המכחישים אותה, הרי היא שפיר נאמנת, בהיותה מוחזקת; דהא ענין „סופו" יכול להיות הוכחה רק על הכוונה של פעולת „תחלתו", הידועה לן, שהיא מַתְאֶמֶת אליו; אבל לא להיות הוכחה אפילו על ממשות פעולת „תחלתו", הבלתי ידועה לן לגמרי; ועוד במדה כזו, שנוליא ממון על פיה מהמוחזק. נמלא דבנד"ד נפלה הוכחת „סיפו" בבירא אליבא דכו"ע.

(הטעם השלישי). **בר** מן כל דן, הנה, סברת „הוכיח סיפו על תחלתו" אינה שייכה בעיקרה, אלא דוקא היכא, ש„תחלתו" ו„סופו" הם בענין אחד, כמו בנדון שחיטת בהמה אחת או — מתנה אחת; אבל גבי מי, ששחט בהמה אחת סתם, ואח"כ שחט באותו היום בהמה אחרת וחשב בשחיטתה לע"ז או שאחרי השחיטה חשב לזרוק דמה לע"ז, ודאי לא יתכן, שנאמר, דיסבור רשב"ג, שסופו דענין שחיטה האחרונה מוכיח גם על השחיטה הראשונה, דהיא נמי היתה לע"ז. וכן גבי מי, שזיכו לו מתנה אחת ע"י אחר, ושתק, ולא ידעינן

ד) אולם במקום, שהוא מכחיש להדיא את הוכחת „סופו". בטענו, שכוונתו היתה מפורש ההיפך, — אז תליא מלתא בתכונת עלם הנדון: אם הוא ענין, שבכלל לא היה נאמן עליו, כגון בבוהט בהמה; ואח"כ זרק דמה לע"ז, וטוען, שבשעת השחיטה לא כוון לזה; ודאי, דאינו נאמן בכה"ג לרשב"ג נגד הוכחת סופו, מטעם, דבמעשיו עתה הרי הוא נעשה מומר לע"ז; וכיון שכל שמיכותנו להסיר הריעותא, הנולדה עתה על שחיטת בהמה זו, היא רק עפ"י העדאתו, הבאה בשעה, שהוא כבר פסול לעדות, ובשעה, שמעשיו באים ומטפחים על פניו להכחישו, פשיטא, דבמצב כזה אינו נאמן באיסורין כלל; וכן אם זיכו לו שטר מתנה ע"י אחר, והוא שתק, ולבסוף, כשבאו למכור לו השטר, צווח, וטוען, שֶׁמַּה ששתק מתחלה היה, מלד שאז הסכים באמת לקבלה, ורק עתה הוא דאיתהרט; ואחרי עבור איזה משך, תובע מהבעלים את המתנה, שנשארה בידם, בטענו, שהוא חוזר כעת להסכמתו הראשונה, מחמת שבטעות נתחרט; באופן, שלא יצאה המתנה, שכבר זכה בה, רגע מרשותו, דאפילו מטעם הפקר נמי לא קא זכו בה הבעלים; ודאי, דאינו נאמן, לרשב"ג, לפרש כוונתו היפך הוכחת „סופו", בשעה שהוא בא להוציא מיד המוחזק (גם זולת הטעם, שמלד הרטתו לבדה יכלו הבעלים לחזור ולזכות בה, מטעם הפקר). אבל לאידך גיסא — אם באופן כזה נעשה הוא מוחזק בהמתנה, אחרי עבור איזה משך מעת שצווח ומיחה, ועתה הוא מתעלם לפרש כוונת שתיקותו בהיפך מהוכחת „סופו"; ודאי, דיסבור רשב"ג, שהוא נאמן בכה"ג, כמו שנותנת שורת הדין גבי כל מוחזק בדבר. במקום דליכא סהדי; וכהא דנקטינן ב„גיטין" (ל"ב, א'). דאפילו מי שקבל בידיו את המתנה בשעה שהקנוה לו ושתק, אז, ואח"כ אמר: „בטלה היא" („משמע בטלה היתה מקודם שקבלתי — הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, והרי אומר, שלא זכה בה". רש"י), הרי זה נאמן; ולא עוד אלא „אפילו חב לאחרים, כגון שיש לו בעל חוב עליו: מ"מ. מאחר שלא היתה בחזקתו עד עתה, נאמן עליה". כלבון הרמ"א בחו"מ (רמ"ה, י'). בפסקו לדין זה: אלמא, דהיכא שורת הדין בכלל נותנת להאמינו, מאמינינן לי' גם לענין פירוש כוונתו, אפילו במקום, שהוא כנגד הוכחות הקבלה והשתיקה גם יחד.

ידעינן, אם לווה ומיחה לבסוף; ואח"כ זיכו לו באותו היום עוד מתנה אחרת, ושתק ולבסוף לווה, הרי וודאי, דלא שייך למימר, שהסוף הזה יהיה הוכחה, שלא רצה לזכות גם בהמתנה הראשונה; בעת שבאמת לא כל העתות שוות, ולא כל הענינים שוים, ולא כל הטעמים שוים אצל האדם; באופן, שבאם התנהג הפעם כך, אין שום יחוס ושייכות לחשוב, שיתנהג כן בפרט כזה גם בכל הפעמים האחרות, מבלי כל שנוי ותמורה בדעתו, העלולה באמת להשתנות לרגעים, לרגלי כל סבה, וגם בלי כל סבה, כידוע בחוש. והדברים מפורשים בספר האשכול להראב"ד (הלכות שחיטת חולין, ס' ג'), שכתב: „בההיא בהמה, דזרק הדם לע"ז לאחר ששחטה, חששו לומר „הוכיח סופו על תחלתו"; דהוין ידים מוכיחות, שכבר בשחיטה חשב לזרוק דם לע"ז, דבחד גופא איתרע, דומיא לההיא דעומד ולווה בסוף (דמיירי באותה המתנה עצמה), אבל בשאר בהמות, ששחט מקמי הכי, לא חיישינן". וכן כתב בפשיטות הפר"ח ביו"ד (ס"א, סק"ע, בד"ה „ועדין נשאר לנו"); וכן מבואר בתש' שב יעקב (חאה"ע, סי' ו') שכתב: „אם לא שצריך לחלק, דלא אמרינן „הוכיח סופו על תחלתו" אלא באותו דבר דאיתרע בי', כמו מעשה דקיסרי, שהיה באותה בהמה, גם פלוגתא דרשב"ג ורבנן מיירי באותה מתנה". היינו, שברא"ם תשובת שאילות שמואל, בכללי הה"א אות ט"ז, כייל, ד„הוכיח סופו על תחלתו היינו בחד ענינא, אבל בשני ענינים נפרדים לא אמרינן זה". ועי' ברמב"ם (פ"ב מהל' גירושין, ה"ג) ובשו"ע אה"ע (קמ"א, י"ז), ובב"ש (שם, ס"ק כ"ד), ובתב"ש (סי' ד', ס"ק ה'), — ודו"ק.

ואם כן, כש"כ, שהוא מוקלה מן הדעת בתכלית לומר בנד"ד, שבשביל שהאב נתן לבתו המתנה האחרונה שבשטר הלוואה בלי תנאי הפקעת שעבוד הפירות מהבעל, יהיה „סופו" זה הוכחה על דעתו, שהיא קפואה וקבועה ככה במסמרות במוחו, מבלתי יכולת לקבל כל שנוי ותמורה, עד שלא זזה אפילו פעם אחת בכל השנים הכבירות, בזה, בכשהיה נותן לה מתנות בעתים מפוזרות, היו כל הנתינות כולן גם הן דוקא נעדרות אותו התנאי!—

ועתה, אחרי שנסתר כל בנין כת"ר, הרי חוזר הדין, דלכאורה, אין בנד"ד להבעל פירות, אלא רק מסכום המעות, שקבלה במתנה עפ"י שטר-הלוואה; אבל מאחר כל מעות המתנות הקודמות אין להוציא בשבילו הפירות; להיותה נאמנת בטענתה להחזיק במה שבידה עפ"י סברת „קים לי".

אולם, כד נעייינן שפיר בהך דינא, יתברר לן שלעולם ההלכה כוון יפה כת"ר, במה שסובר לְזַכּוֹת את הבעל באכילת פירות של כל סכום מתנותיה.

דהנה, בענין הנותן מתנה לאשה על מנת, שאין לבעלה רשות בה, קא מיפלגי בזה שתי כתות פוסקים. הכת האחת היא: הר"י, בעל התוספות (שהביאוהו המרדכי פ"ק ד„קדושין" וההגמי"י ספ"ג מהל' זכייה בשם ראבי"ה), והרא"ש (ב„קדושין" שם, ס' כ"ט), והרשב"א בחדושיו ל„נדרים" (פ"ח), והטור (אה"ע, פ"ה) סברי כולהו, דבעינן דוקא, שיפרוט נוי הנותן, שמיחד לה המתנה רק בשביל פרט מיוחד, דהיינו: „מה שאת נושאת ונותנת לתוך פיך" וכדומה. והכת השנית היא: הרמב"ם (ספ"ז מהל' נדרים) והרמב"ן (בהלכות נדרים ספ"ד), והב"י בשו"ע אה"ע (שם, ס' י"א), והרמ"א (בסתם כותי' דהמחבר במה שלא הגיה עליו, וכדמשמע להדיא גם מלשונו), אינהו לא מצרכי, שיפרוט לה הנותן דוקא גם איזה פרט מיוחד (אלא דלהרמב"ם בעינן מיהא, ביזכיר הנותן, לכה"פ, בכולל לאיזו תכלית הוא נותן לה המתנה, דהיינו שיאמר גם: „אלא שתעשי מה שתרצי"; ולהרמב"ן סגי אפילו בשאומר רק הא לחוד: „על מנת, שאין לבעלך רשות בהמתנה", ולא יותר).

והנך שתי כתות גופייהו קא מיפלגי נמי בנדון נאמנות האשה, הטוענת נגד בעלה על המעות שבידה, שנתנון לה במתנה על מנת, המועלת להפקעת שעבוד הפירות ממנו: דהכת הראשונה הנ"ל (דהיינו הר"י — שהביאוהו הנ"י בסוגית „ב"ב" דסוף דף נ"א והשיטה מקובלת שם בשם הרשב"א — והרשב"א, והרא"ש ב„ב"ב" פ"ג, סי' נ"ה, והטור באה"ע ס' פ"ו ה)) סוברת, שהאשה נאמנת בזה. אולם הכת השניה הנ"ל (הרמב"ם בפכ"ב מהל'

ה) דעת הרא"ש (שהיא גם דעת הטור) לאו בפירוש אִתְּמַר, אלא שהשמיענו כך הד"מ בסי' פ"ה, אות ד' (רק דלדעתו יש לחלק אליבייהו בין מעות טמונות לגלויות. וכבר האחרו ההזיקו בסברתו. נגד הש"ך והב"ש, הבית מאיר והבית יעקב שם סי"ב, וההפלאה ריש ס' פ"ו). והיינו, מלד שמתוך דברי הר"י והר"ש, שהביא הרא"ש ב„ב"ב" (שם), יוצא להלכה, דאם תקף הבעל מאשתו מעות גלויות הרי היא נאמנת להוציא מידו בטענת „של פלוני הן"; וה"ה, דנאמנת איפוא להוציא גם בטענת „שלי הן", במגו, דאי בעיא אמרה: „אחרים הפקידו בידי" *). משא"כ היכא דתקף הבעל ממנה מעות טמונות, דאז אינה נאמנת, בשבת הך ריעותא דטמונות, בטענת „של פלוני הן"; ממילא, כהסתלק: המגו, אינה נאמנת גם בטענת „שלי הן". לפיכך

*) ואף דלדעת הרבה פוסקים לא קאמרינן „מגו להוציא"? תרץ הבית יע"ב (ס' פ"ה, סי"ב, סוד"ה „עוד כתב"), דלדידהו יש לומר, דשאני הכא, דכיון דהיו המעות מקודם בידה, והבעל תקף ממנה בעדים, בכה"ג אפשר, דאפילו כשטוען הבעל ברי, אמרינן לכו"ע „מגו להוציא".

מהל' אישות, הל' ל', והרמב"ן בחדושיו ל"ב"ב" שם, והב"י בשו"ע אה"ע ס' פ"ה, ס' י"ב, והרמ"א ו)) היא סוברת, דאין האשה נאמנת בטענה כזו.

האחד מהפיסקים הידועים לנו, שסובר בדין הראשון ככת השניה ובדין השני ככת הראשונה, הוא הריטב"א, כפי שהביאו הנ"י בהסוגיות ההן ד"נדרים" וד"בבא בתרא".

והנה, כיון דנקטינן, דאם רוב הדיינים, או הפיסקים, שוים בפסק הדין, אלא שהסכמתם אליו היא לאו מטעם אחד, כי כל אחד מהם יש לו טעם בפני עצמו; אעפי"כ נקראים: "רבים", ואזלינן בתריהו נגד המיעוט, החולק עליהם להלכה (כמש"פ הרמ"א בחוה"מ ס' כ"ה, ס"ב; ואחריו החזיק בדעתו בתש' שערי אפרים ס' ס"א נגד הש"ך ביו"ד ס"ס רמ"ב, ב"הנהגת הוראת או"ה". וגם הש"ך בעצמו פסק בספרו תקפו כהן ס' ע"ב, דלענין דיני ממונות קיי"ל בזה כהרמ"א; וכ"פ בתש' נובי"ת חחו"מ ס' ג'), — ממילא, נימא אף אנן בנד"ד, דלדינא זוכה הבעל בפירות כל המתנות, שבאו לידה מאביה, כמעט אליבא דכל גדולי הראשונים, ז"ל, אשר לאורם אנו הולכים בכל עניני ההוראה. דהא שתי הכתות ההן גם יחד, אף שחלוקות בטעמיהן, הרי משתוות הן בִּפְסָקָן בדבר העמדת כל מעות האשה דנד"ד בחזקת נכסי מלוג: דלפי הכתה הראשונה, הגם שהאשה נאמנת בטענתה

לפיכך פשיטא להדרכי משה. דכיון דהיכא דאית לה מגו, מועלת להנך רבוותא טענת "שלי הן" אפילו להוציא בה מתפיסת הבעל; א"כ, כש"כ. כשהיא מוחזקת בהמעות הגלויות וטוענת "שלי הן ל ג מ ר י", דהיינו שנתנון לה באופן המועיל להפקיע מהבעל אף שעבוד הפירות, הרי מיעלת שפיר טענתה מחמת המגו הנ"ל להוציא מהחזקה הכוללת שיש להבעל, דכל הנמצא ביד אשתו הרי הוא בכלל נכסי מלוג (שבשביל החזקה הלזו שולל הרמב"ם מהאשה את הנאמנות הן בהך טענה והן בטענת "של פלוני הן"). ועי' בב"ש (ס' פ"ה, ס"ק כ"ז. וס' פ"ו, ס"ק ג') **). אכן; גבי מעות טמונות, יש לומר, כדי שלא לאפושי בפלוגתא, דגם הר"ש סובר, דכמו שאינה יכולה במקום ריעותא כזו להוציא מהבעל, המוחזק במעותיה. בטענת "של פלוני הן" או "שלי הן", אף באופן שטענותיה באות להעמיד המעות בחזקת נכסי מלוג, — כך נמי, כשאין הבעל מוחזק במעותיה. אלא שבאה באחת מאותן הטענות להוציא מחזקה אחרת, דהיינו מחזקת נכסי מלוג, גם כן אינה נאמנת. זו היא כוונת הד"מ, לפי ענ"ד.

והנה, הדרישה (אות א') חולק על הד"מ וסובר, דהר"ש והרא"ש נקטי נמי כהרמב"ם, דלענין הפקעת גם הפירות מרשות הבעל אין האשה נאמנת בכל גווני, אפילו גבי מעות גלויות. ולענין ההעמדה בחזקת נכסי מלוג נאמנת אפילו גבי מעות טמונות, היכא שהיא מוחזקת בהן; ורק היכא דתקף הבעל וטוענת "שלי הן" בתורת נכסי מלוג. שם דוקא סברי הר"ש והרא"ש דיש לחלק בין מעות טמונות לגלויות.

אולם, לבד מה שדברי הדרישה דחוקים בזה בכלל, במכה"ר, הנה, גם אין יסוד לעיקר טענתו: שרצה לסתור דברי הד"מ, מלד דמגו, דאי בעיא אמרה: "של פלוני הן", אין זה בגדר מגו, כיון "דאם אמרה: "של פלוני הוא", הוצרכה לתן לפלוני כו'; וגם אם היא אמרה: "של פלוני הוא", הַיְינוּ מכחישים [אותה] על פניה: והיאך את נהנית מן הממון?". והנה, אם אמנם שיש לומר כך בכדי ליישב שיטת הרמב"ם, אבל התוספות, שדבריהם הם המועתקים בהרא"ש הנ"ל, דעלייהו קיימי הטור בס' פ"ו והד"מ, נזהרו מזה, במה שהאריכו לפרש את המגו הנ"ל בלשון כזו: "במגו, דאי בעיא אמרה: "אחרים הפקידו בידי"; דאינה צריכה לומר, מי הם האחרים, וישאר הממון לעולם בידה"; בעת שלפי שטחיות הענין, היה יותר נאות להתוס' ולהרא"ש לקצר בלשונם ולכתוב פשיט: "במגו, דאי בעיא אמרה: של פלוני הוא". אלא ודאי, דהתוס' והרא"ש, מחמת שבאו לשלול בזה הפירכא, שאנו בומעים כיום מהדרישה, לכן הסבירו. דכיון דאינה צריכה לפרש את שם המפקיד, דממילא הרי היא יכולה להחזיק הממון בידה לעולם; משוה"כ לא היתה מפסדת לעצמה בטענת פקדון. עד שנימא, דלפיכך הוכרחה לבירור רק בטענת "שלי הן", שמהאי טעמא אין לה כל מגו ולפלא, שגם הדרישה בעצמו הרגיש בזה בסוף דבריו!).

כן הטעם השני של הדרישה: לסתור ה"מגו", מלד שבהכרח נמנעה מטענת פקדון. לבל תכחיש את עצמה, בבואה להנות מממון כזה. — הנה, גם הטעם הזה אינו מהוור כלל, דאטו מאן מפיס, שהיא נהנית באיזו פעם מאותו הממון גופי', שנתעלמה אודותין בדין, ולא מממון אחר הטמון בידה? ותו, דהרי תמיד תוכל להתגלל, שלפיכך היא נהנית ממנו, משום שהופקד בידה מפורש על מנת, שתהא רשאה להשתמש בו כרצונה. הלכך הרי היא נאמנת שפיר במגו הנ"ל, כדברי הד"מ. וכבר השיגו על התנגדות הדרישה בזה לשטת הד"מ: הב"ח בקו"א (שם) והש"ך בחוה"מ (סי' ס"ב. ס"ק ו'), והב"ש (כאן, ס"ק כ"ז), והפלאה בחדושיו (ריש ס' פ"ו).

מעתה, אחרי התבאר, שדברי הד"מ בפירוש דעת הרא"ש וסיעתו לדקו יחדיו, ממילא שמעינן שפיר, דגם הטור קאי בשט; הכת הראשונה הנ"ל: דאף שדבריו עניים כאן, בסי' פ"ה, בהעתיקו רק לשון הרמב"ם לענין נאמנות האשה, מבלי שהעיר מגדו מאומה, — הנה עשירים המה להלן, בסי' פ"ו. שהכריע שם כהר"ש וכאביו הרא"ש לחלק בין מעות טמונות לגלויות. דלפי מה שנתבאר כאן, ישתרע החילוק הזה ממילא גם על האופן, היכא דלא תקף הבעל מידה. וכן פירש הב"ח את דעת הטור בקו"א (ס"ס פ"ה).

ו) אחרי שהביא דעת הכת הראשונה בשם "וי"א", דבכהאי גוונא דעתו כאותה הדעה שהוקבעה להלכה בסתם בדברי מרן ז"ל; כמו שהחליטו הרבה גדולי האחרונים, שהביאם בס' שדי חמד בכללי הפוסקים (ס' י"ד, אות י"ב).

**) לפי"ז, אין הכרח כלל לומר, דהכת הראשונה, החולקת על הרמב"ם בנדון נאמנות האשה, שוללת לאותה החזקה, — ממילא, הרי מסולקת בזה מעל תשובת הרשב"א קושית הב"ש ס"ק כ"ז, יעו"ש. ואף דהוי כאן מגו במקום חזקה? י"ל כסברת הב"ש גופי' בס"ק כ"ט, דכיון דמליאות מגו במקום חזקה היא בעיא דלא איפשטא. לפיכך אין מוציאין מיד האשה בהיותה תופסת. וכ"כ הבית יעקב בס' פ"ו, ס"א, בד"ה "עוד הקשה", והכי החליט גם להלכה בספרו נתה"מ בביאורי חוה"מ (ס' ס"ב, סק"א). גם י"ל כמו שחידש התומים (שם, ס"ק א'), דעצמות החזקה ההיא אינה אלימתא במדה כזו, עד שלכו"ע אמרינן "תגו" עדה.

בטענתה, הרי אינה מועלת כלל עלם לשון הטענה בנד"ד, כיון שאף לפי דבריה, לא יחד לה אביה את מתנותיו בשביל איזה פרט מיוחד; ולפי הכת השניה, שלדידה מועלת לשון הטענה הנ"ל, הרי אינה נאמנת כלל בטענתה זו נגד הכחשת הבעל. נמלא, דלהלכה באים כולם בנד"ד לכלל דעה אחת, שהבעל זוכה בפירות כל מעות המתנות, שבאו ליד אשתו. וכבר הוחלטה סברא זו לדינא בדברי התומים על קילור „תקפו כהן" (סי' ע"ב).

לא נשאר איפוא לפנינו אלא הריטב"א, שלפי דעתו יולא לדינא, שהאשה זוכה בטענתה בנד"ד, מטעם דנאמנת עליה, וגם מטעם שעלם לשון הטענה מהניא לדידי', — א"כ, בכה"ג הרי כבר מוסכמת ההלכה מכל גדולי הפוסקים, דאין לומר „קים לי כהיחיד" במקום שכל חכמי ישראל חלוקין עליו; ובפרט, דלפי העולה מזה, קא פליג הריטב"א לענין פסק הדין דנד"ד על רבו הרשב"א (דבזה פסק בתש' נועה יוסף, שהביאו הפחד ילחק בסוף כללי „קים לי", דאפילו היכא שרק שני פוסקים בלבד מתנגדים להיחיד, אעפי"כ לא אמרינן „קים לי כוותי' דהיחיד", באם שבאותה המחלוקת הוא תלמיד במקום הרב); וכש"כ, אחרי שבהלטרף שתי הכתות יחד בפסק הדין דנד"ד לעומת הריטב"א, הנם „החולקים הרבה מאד וגם גדולי הראשונים המפורסמים" (כלשון השבו"י בתשובותיו סוף ח"ב, בדיני „קים לי" אות ה'); וגם, אחרי שאף הכרעת השו"ע והרמ"א נכללה ג"כ בדעת שתי הכתות הנ"ל: הרי באופנים כאלה לא אמרינן „קים לי", אפילו היכא שהחולקים על רוב כזה הם יותר מפוסק אחד. כמו שנתבאר כל זה בדברי התומים על קילור „תקפו כהן" (ס' קכ"ג — קכ"ד) ובנתה"מ בדיני תפיסה כלל כ', ובתש' שבו"י הנ"ל, ובספר מאזנים למשפט בדיני תפיסה (ס' י"ז, אות ג').

וכיון דזכינן לדין, שאין האשה יכולה בנד"ד להפקיע השעבוד של נכסי מלוג מכל מעות המתנות, שהיתה מקבלת מאביה, — נראה נמי, דאפילו להשביע את בעלה על טענתו, המכחשת את התנאי, שלפי דבריה, היה אביה מַתְנֶה בעת נתינותיו, ג"כ אינה יכולה: דאף דלדעת כת הפוסקים השניה הנ"ל, הרי היתה לשון התנאי, שטוענת האשה, מועלת לענין הפקעת שעבוד הפירות מהבעל; ונמלא, דלדידהו, נהי שהוא נאמן כנגדה להכחיש לגמרי את התנאי, מלד, שכל ממון הנמלא בידו הרי הוא בחזקת הבעל לענין כ"מ; מ"מ ודאי, דנאמנותו היא דוקא עפ"י שבועה דרבנן, כמו בכל עניני טוען ונטען הדומים לזה. — אכן, כיון דלדעת הכת הראשונה, אין כאן מקום לחיוב שבועה כלל וכלל, דהא לדידהו, אפילו אם היה הבעל מודה בפה מלא לטענת אשתו, הרי אין תנאי כלשון כזו, שטוענת האשה, מועלת לענין הפקעה מתורת נכסי מלוג; לפיכך הוא דקא מלי שפיר הבעל לפטור עלמו מהשבועה בטענת „קים לי" ככת הפוסקים הללו (שגם מרן, ז"ל, העלה זכרונה בשו"ע יו"ד סס"י רכ"ב בתור „ויש אומרים"); דהא כבר הסכימו הרבה רבוותא, דאמרינן „קים לי לאפטורי משבועה", כמבואר בפחד ילחק ערך ק' בהגהותיו על כללי „קים לי" להכנה"ג, אות ע"ד, ובזכור לאברהם ח"א חוה"מ, ערך ק', ובמאזנים למשפט בדיני תפיסה (ס' י"ז, אות ו'). ולא עוד, אלא דמהאי טעמא אינה יכולה אותה האשה להטיל על בעלה אפילו חרם סתם, כמש"פ בזכור לאברהם, שם. —

ועוד הלדקה, שהיתה האשה דנד"ד מפזרת מריוח הבעל, אשר, בהולד כעת ביניהם הסכסוך על אודות נכסי מלוג, שולל מאתה הבעל בטענתו את החלק, שהיתה מְצַפָּה לקבל בשכר הלדקה לטוה"ב; ובתשובה על טענה כזאת, מגזמת האשה, שתקפוץ מעתה ידיה מִמַּתַּת לדקה מתפיסת הבית; באין לה בעלמה כל תקוה ממנה לעתיד.

הנה, אם נותנת האשה מִשֶּׁל הבעל אפילו סך מועט, דאמדינן או דעתי' דהבעל, דלא קפיד על זה, כדנקטינן ב„ב"ק" (קי"ט, א'), — ודאי, דהשכר המיועד בעד עלם פזרון הלדקה, הרי הוא שייך רק להבעל, ולא להאשה; דהא אין לה שום קנין במה שהיא נותנת משלו, כיון שהוא אינו משועבד לה מתנאי כתובה להספיק לה גם מעות ללדקה; דהרי אפילו מה שנדרה כבר ללדקה, אפילו לאחר נשואיה, ואפילו לא הפר לה הבעל, נמי אינו חייב לשלם; כפי העולה ממאי דמסקי התוספות ב„ב"מ" (ק"ד, א', בד"ה „ה"ג") והג"א (שם). ועי' בתש' תה"ד (ס' רפ"ב). אם לא היכא שהיא נושאה=ונותנת בתוך הבית, ושמע הבעל את נדבתה ולא מיחה, דאז הוא חייב לשלם, מלד, דמשום תקנת השוק, סברי כמה רבוותא, דכל דבריה ומעשיה קיימים (דממילא, נגררת בכלל תקנת השוק גם הנהגתה בענין חלוקת הלדקה, כמבואר בתש' מהר"מ אלשיך ס' י"ט); אבל אם כְּשֶׁנודע לו קודם שפרעה נדבתה, מיחה לאלתר (עי' ש"ך יו"ד סי' רמ"ח, ס"ק י"ב), הרי הוא פטור מלשלם, משום דבכה"ג אין בכל מעשיה כלום, דכל כחה במשאה וּבמַתָּנָה אינו אלא מלד דיש לה דין שליח; וכיון שמיחה תיכף בְּהִוָּדַע לו, סלקה בזה משליחותה, דנעשה כאומר לה: „לתקוני שדריך ולא לעוותי". כל זה מתבאר מתוך דברי הרא"ש בתשובותיו (כלל י"ג, ס' י"א); עפ"י מה שפירשו בתש' מהר"מ אלשיך הנ"ל, בתחלת התשובה ובאמצעה בד"ה „ועוד כי הלא לא

בספר

בסתר". ועי׳ בית״ש שלהי „ב״ק" (ס״ס נ״ט, בד״ה „ומה שכתב היכא שמיחה") ובש״ך חו״מ (ס׳ נ״ז, ס״ק ט׳) בנדון תשובת הרא״ש הנז׳, ובמה שהשיג על הש״ך בזה בתשובות הנספחות לס׳ מנחת יעקב (ס׳ ט׳) ז).

נמצא, דבנד״ד, אפילו לא היה הבעל שולל מאשתו בטענתו שכר פזרון הצדקה, ואפילו לא היתה אשתו מתעלמת למנוע ממנו פירות נכסי מלוג, הרי בכל גווני היה שייך שכר כזה רק לו לבדו; ולהיפך, אם גם, כטוב עליו לבו, היה מקנה לה חלק משכרו המיועד בעד הצדקה, שפזרה משלו, — לא היה מהני כלום, דלא יתכן, שיוכל אדם להקנות לזולתו זכותו הרוחניית, כמבואר בתש׳ מהר״מ אלשקר (ס׳ ק״א) באריכות.

באופן, שלא תלויר טענת הבעל, כפי שבאה בהצעה דנד״ד. אם לא בכגון שהעובדא היתה, שמקודם נתן לה במתנה חלק ממעותיו המזומנות והקנהו לה באופן המועיל ובאופן שתהיה רשאה לחַלֵּק לצדקה מהמתנה הזאת; דבכה״ג, כיון דקנתה לעצמה, כדנקטינן בשו״ע אה״ע (סי׳ פ״ה, ס׳ ז׳; עי׳ בח״מ שם, ס״ק י״ט), הרי ודאי שייך השכר המיועד בעד הפזרון רק לה לבדה. אך כעת הוא טוען, שאף שהקנה לה במתנה חלק ממעותיו, לא עשה לה נחת־רוח הלזו אלא אדעתא דרבנן, דתקינו לו פירות נכסי מלוג שלה, דבאופן כזה דוקא הוא דהיה ספוק בידו לתת לה במתנה מעות על מנת, שתפזרן לצדקה; אבל אם היה יודע אז, שהיא תפרוץ חוק באיזה זמן להפקיע ממנו שעבוד נכסיה בחזקת היד, לא היה מקנה לה מעותיו מעיקרא; ונמצא, דהוה קנין בטעות, שלכן הפסידה שכרה המיועד בעד פזרונה לצדקה ממעות כאלו. באופן היחידי הזה הוא דיש מקום שפיר לטענהו, משום דאנן אמדינן דעתו, דודאי לא נתן לה המתנה הזו, אלא אדעתא, שככל אשה כשרה, לא תפרוץ גדר הדין ביתוסה אליו בדררא דממונא; על דרך המבואר בחו״מ (תחלת ס׳ רמ״ו) ובסמ״ע (סי׳ ר״ז, ס״ק י׳) ובתש׳ מהרמ״ל (ס׳ ק״ח).

אולם, במה דברים אמורים, שנזקקין אנו לצייר העובדא באופן כזה, דוקא היכא שאנו באים לדון על אודות השכר המיועד בעד עצם פזרון הצדקה, שאינו שייך אלא למי שהוא בעל המעות, שנתפזרו; אבל בבואנו לדון אודות השכר המיועד בעד הטרחה להתעסק בחלוקת המעות לעניים, פשיטא לן, דהאשה, המתעסקת בזה במעות בעלה אם בדבר מועט, או גם בדבר מרובה, בהצטרף לזה הרשאתו המיוחדת, ודאי, דיש ויש לה שכר מרובה בעד הטפול וההתעסקות; דבזה נכנסת איפוא לסוג גבאי צדקה, דאף שגם הם הנם מחלקים מעות, שאינן שלהם, מ״מ שכרם גדול מאד, דעלייהו קאמר קרא: „ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד", כדדרשינן ב„ב״ב" (ח׳, ב׳).

ולפ״ז, אך לחנם טרח כת״ר להביא ראיה מעובדא דביתהו דמר עוקבא („כתובות" ס״ז, ב׳) לענין הא שהאשה מקבלת שכר בעד מה שהיא מחלקת לעניים משל בעלה, — דהא בלאו הכי עובדא מחייבת כך שורת הדין, דודאי אינה נופלת בפרט זה מגבאים דעלמא, ואדרבה עדיפא עוד מינייהו, בזה שלב בעלה בידה להטותו לכל אשר תחפוץ, וכדאיתא במד״ר „בראשית" (י״ז, ז׳). ונהפוך הוא, כי מעובדא זו ליכא להסתייע מידי, דאפשר לדחות, שהלחם והבשר והמלח, שהיתה מחלקת לעניים, לא היו כלל משל מר עוקבא, אלא שהיא היתה מרעבת עצמה ומקמצת ממזונותיה הקצובים לה; ואת זה היתה מחלקת לעניים. דשיורי מזונות כאלה הרי שייכים לה לבדה לגמרי, באופן, שאין לבעלה עליהם גם שעבודא דנכסי מלוג, לפי תירוץ השני שבתוס׳ „נזיר" (כ״ד, ב׳, בד״ה „שקמצה") והר״ן והנ״י בפירושם למתניתין ד„נדרים" (פ״ח, א׳), שהכריע כוותייהו ב„תשובה מאהבה", שהביאו הפת״ש באה״ע (סי׳ ע׳, סק״א). ועי׳ בבית יעקב (שם, סעיף ג׳) ובב״מ (שם ס׳ פ׳, סק״א). ותו, דעוד אנו מוכרחין לפרש כך אותה העובדא, דהא קאמרינן שם, דלפיכך פתוחה זכות מר עוקבא מזכות אשתו בענין פזרון הצדקה, משום, שהוא היה נותן רק מעות להעניים, ולא מידי דמיכל, כאשתו, — ואם איתא, שגם את המאכלים היתה אשתו נותנת משלו: הא אינה אלא שלוחו לחוד, והשכר המרובה בעד ויתור המאכלים לעניים הרי הוא שייך נמי רק למר עוקבא, אפילו אם היו העניים מתפרנסים שלא בידיעתו לגמרי (כדאיתא בשם ר׳ אלעזר בן עזריה בספרי „דברים" כ״ד, סוף פסוק י״ט); וממילא, הרי יהיו תמוהים מאד דברי הגמרא המתנגדים לזה! אלא לאו ש״מ, שהמאכלים היתה

נותנת

ז) וז״ל, דגם הב״ש (בסי׳ צ״א, סוס״ק י״ג) כוון לדעה זו: כדי שלא יתנגד לעצם הדין, המתבאר מתוך דברי כל הנך רבוותא; וגם, כי, כפי הנראה, המקור האחד לדבריו הוא תשובת הרא״ש הנ״ל. לפיכך יש לפרש דברי הב״ש כך: „אשה הנושאת־ונותנת בבית, אם נדרה לצדקה, צריך לשלם בשבילה (ר״ל: באם שנודע נדרה להבעל, ולא מיחה); אע״ג דיכול למחות לה להבא (ר״ל: אף לאחר שנדרה, רק שהוא קודם הפרעון ותיכף לכשנודע לו, דאכתי מיקרי באופן כזה „להבא"; וכמו שהבאתיו בלשון כזו מהר״מ אלשיך באמצע התשובה הנ״ל); מכל מקום צריך לשלם מה שנדרה כבר (משום דהרי שתק בְּהִוָּדַע לו נדרה)".

נוהנת לעניים רק משלה, ולא משל מר עוקבא כלל, עפ"י האופן, שנתבאר.

ואחרי שנתברר לן כל זה, הרי יוצא לענין נד"ד, דאפילו בעשות האשה היום זר מעשיה, למ"ע מהבעל בחזקת היד פירות נכסי מלוג שלה, דמשו"כ יטעון הבעל וצווח, שאין לה כל חלק ונחלה בשכר הצדקה, שהיתה מחלקת מממונו, — אעפ"כ אין בדבריו ממש כלל, דנהי דבכל גווני אין לה חלק בשכר עצם פזרון מעות זולתה לצדקה, מ"מ הרי יש לה שכר מסוג אחר, דהיינו, בעד הטייתה לב בעלה לטוב וטרחתה והתעסקותה לחלק צדקה בשליחותו; אחרי שזכותה זו, בשכר רכשה לה מלד עצם פעולתה הפוריה, הלא אין הבעל יכול לשלול ממנה בשום טענה שבעולם; מאחר, שאין כל יחוס ושייכות למפעלה בעניני הצדקה והחסד עם שעבודה לבעלה בעניני נכסי מלוג וכדומה.



סימן מא.

עיד הַחַיָל יהושע בן זלמן הכהן מעיר פיראטין, הנמצא כיום בצבא רוסיא, הנלחם עם היַאפָּאנִים; אשר, כפי מכתבו, השתתף כבר פעמים בהתנגשות עם האויב; ובהשתוהה עליו נפשו מפחד העתיד הנורא, הנהו משתוקק לפטור בגט את אשת נעוריו, מטליא פֿיידא בת אליה, לבל תתענן כל ימיה; אחרי שמלבד העינון העולמי, הצפוי לה מצד תכונת המלחמה, הנה כרוכה בעקב האסון עוד צרה אחרת, כי אין להם זרע, ובהזדקקה, חלילה, לחליצה, לא תשיג כזאת בשום אופן בעולם, כאשר העיד בה מראש יבמה האחד, העלול מצד מזגו לעמוד בעקשנותו ובסרבנותו מלציית דינא.

והנה, אחרי אשר במנדזוריא, מקום המלחמה, לא יתכן בשום אופן להשיג רב וסופר בשביל סדור הגט, עלה על דעת כת"ר בשאלתו, ששלח אלי ע"י העגונה, כי אפשר, שבמצב רע ומר כזה יש לסמוך לסדר להאומללה גט בפיראטין, אחרי שימנה הבעל עפ"י כתבו סופר ועדים ושליח מתושבי פיראטין.

מהיות אפוא עצם ההלכה עמומה מאד בנד"ד, ההכרח להאריך בענינה, בכדי שתתברר ותתלבן, כראוי, בעה"ית.

הנה, בסקירה הראשונה תופענה בזה לעינינו שלש שיטות, שראשי מדבריהן הם:

א) **הרמב"ן** והריטב"א בחידושיהם ל"גיטין" (דע"ב, ע"א), הסוברים, דמדקאמרינן שם: "קולו — לאפוקי מדרב כהנא אמר רב", מוכח להדיא, דרק גבי חרש דרב כהנא (שהיה פקח מתחלתו, ובעת אינו שומע ואינו מדבר) הוא דממעטינן דבור מתוך הכתב, "משום דדעתא שניתא היא, אבל בריא שאלה כתבו ממדינת הים: כתבו ותנו גט לאשתי, כותבין ונותנין, ולא בעי שמיעה מפיו ממש". נמצא, דבין פקח, בין נשתתק ובין שומע ואינו מדבר או מדבר ואינו שומע א), שדינם כפקחין, מגרשין ע"י מינוי סופר ועדים בכתב;

ב) **רבנו** ירוחם (ח"ג, נכ"ד), הסובר, דרק בנשתתק ובאלם לבדם הוא דמהניא כתיבה; והיינו כפשטות סוגית הגמרא (דע"א, ע"א), דהיכא דהרכנה מהניא—כש"כ כתיבה, דעדיפא טובא. והטעם הסביר הב"י (סי' ק"כ, בד"ה "אם נפסק"), שהוא משום "דאי אפשר בענין אחר, אבל בפקח, שיוכל לדבר, לא הכשירו לכתוב ע"י כתב־ידו; וה"ה דע"י הרכנת ראשו נמי אין כותבין; וכש"כ הוא, דבעינן קולו דוקא, כיון דאפשר";

ג) **ספר** התרומה והרשב"א בחדושיו (שם), והרא"ש (פ"ז, סי' י"ט) בתירוצו הראשון, השוללים בין מנשתתק ומאלם ובין מפקח ענין המינוי ע"י כתב; מטעם משמעות הירושלמי, שכתיבה גרועה מהרכנה, ומטעם הא דאיתא להדיא בתוספתא ד"גיטין" (פ"ב, ה"ח): "ולא עוד, אלא אפילו כתב בכתב ידו לסופר: "כתוב" ולעדים: "חתומו", אעפ"י שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו, ונתנו לה, פסול; עד שישמעו קולו אומר לסופר: "כתוב" ולעדים: "חתומו"".

והנה, הא פשיטא, דלהשיטה השניה לא תתנגד אותה התוספתא, משום די"ל, דעד כאן אינה שוללת התוספתא מינוי בכתב, אלא מהפקח, משום דגם הרכנה לא מהניא גבי, אבל לא מנשתתק ומאלם; דכיון דנקטינן במתניתין, דישנם בהרכנה, ישנם נמי בכתיבה. אכן נראה, דאפילו להשיטה הראשונה נמי לא תתנגד כלום, כפי שיתברר לאחר ההעמקה הנאותה.

הנה, מסוגית תלמודין מוכח להדיא כהשיטה הראשונה:
א) מדממעט הגמרא מ"קולו" רק חרש דרב כהנא, ולא קאמר לרבותא כפשוטו: "לאפוקי כתב־ידו"; כהוכחת ר"ן, שהביאו המרדכי והרא"ש, הכלולה בדברי הרמב"ן והריטב"א. ב) אם איתא, שיתכן להעלות במקלת על הדעת ענין השלילה מכתיבת נשתתק

א) בנוגע לדעת הרמב"ם בנדון מדבר ואינו שומע, עי' בפר"ח (אה"ע סי' ק"כ, ס"ק י"ז) ובתש' נ"צ לאדמו"ר, ז"ל (אה"ע, סי' קנ"ח, סוף אות א').

נשתתק או פקח מעלת הדמיון לדבור בנוגע למינוי ספר ועדי הגט, אם כן, הרי אין מקום כלל למה שהקשה רב יוסף על רב כהנא: „מאי קמ"ל? תנינא: נשתתק כו'!", דהא טובא קמ"ל, דכתיבה כדבור דמיא, מה שלא הָיינו יודעים ממתניתין, משום דאפשר לומר, דהרמזה עדיפא, להיותה פעולה, שתנועותיה בגוף מתאימות יותר לתנועות הדבור מפעולת הכתיבה, וכמו שסובר באמת ר' מנא בירושלמי, לדעת כמה מהפוסקים ב); כן, אדמשני ר' זירא: „אלם קאמרת, שאני אלם", דמשמע, דאלו השמיענו רב כהנא דינו באלם, היה אז באמת מקום לקושית רב יוסף, הרי עפי הוה עדיף לי' לתרץ, דרב כהנא בא להשמיענו עצם מעלת הכתיבה; בכדי לאפוקי מהסברא המוטעת, המפתיחה מהרמזה, מה דהויא רבותא אפילו באלם; דממילא, היה שולל בזה אותה הקושיא מכל כל, אפילו היה ר"כ משמיענו דינו באלם דמתניתין. — אלא לאו ש"מ, דזה פשיטא לרב יוסף ולר' זירא, דכיון דגבי מינוי דגט לא בעינן הגדה בפה דוקא; אלא דבעינן רק ידיעה, שהמגרש הסכים, שאלה יכתבו ויחתמו, וכמ"ש התוספות (שם, בד"ה „ר' זירא"), אם כן אין לך הסכמה גדולה מזו, שכתבה בכתב-ידו, דבגדר הסכמה בודאי עדיפא טובא מהרמזה; דגבי דהרמזה הויא תנועה, שהאדם מראה בעצמות גופו, מ"מ הרי אין לה שום דמיון עם הדבור, שזו אינה אלא רמיזה קצרה בעלמא, והדבור באים בו הענינים מפורשים ומבוארים באריכות; משא"כ כתיבה דומה בתכלית להדבור, דהרי אותם הדברים עצמם, המתבטאים בשפתים, מתבטאים גם באמצעות הקולמוס, כמו-שהם ממש, מלה במלה, בפירוש ובהמשך ארוך. הלכך הוא דסובר רב כהנא לענין חרש דידי', דאף דהרמזה לא מהניא גבי', מיהו כתיבה, לעולם מעלתה, קא מהניא שפיר; וכמו שפירשוהו רש"י (בד"ה „אלם קאמרת") והתוס' (בד"ה „אמר רב יוסף"). והיינו, שאחת שהיה לו לר"כ להודיענו דינו כפשוטו: „חרש, שיכול לכתוב מינויו, כותבין ונותנין גט לאשתו", השתמש במבטא חדש לגמרי, באמרו: „חרש, שיכול לדבר מתוך הכתב כו'", — מחמת שבא להשמיענו בזה גם טעם מעלת הכתיבה, שהוא משום שמתוך הכתב „יכול לדבר" כל המלות וכל הענינים שבעולם באר היטב, כמו בשפתים ממש, מה שלא יתכן מתוך הרמזה. ג) מהא דקאמר ר' יוחנן בסוגיתנו: „חלוקין עליו חביריו על רשב"ג (דקאמר: „אבל פקח ונתחרש הוא כותב והן חותמין"); אמר אביי: אף אנן נמי תנינא: ... נתחרש הוא או נשתטה, לא יוציא עולמית — מאי עולמית? לאו אע"ג דיכול לדבר מתוך הכתב"; הנה, מדלא קאמר אביי, כפי הנראה, לכאורה, בניגוד לדברי רשב"ג: „לאו אע"ג, דיכול לכתוב גט", מוכח, דפשיטא לי', דרשב"ג סובר, דה"ה היכא שהנתחרש אינו יכול לכתוב את הגט בעצמו, אלא שיכול לכתוב רק ענין מינוי סופר ועדים בלבד, מועיל שפיר האי „דבור מתוך הכתב", וכהא דרב כהנא, — אם כן יפלא: מנא לי' הא מלתא? הרי מדרשב"ג לא שמענו אלא, דפקח שנתחרש דינו, שיכול לכתוב גט בעצמו, משום דהכתיבה, שלמדה בעודו פקח, מעידה שפיר על דעתא צלותא דאית בי' (שזהו טעם רשב"ג, כדמוכח מלשונות רש"י בד"ה „בחרש מעיקרו" ובד"ה „אבל פיקח" ומתוספות רי"ד שם); אבל הדין הצדדי, שיועיל מינוי הסופר גם ע"י ה„דבור מתוך הכתב", הא לא אמרו רשב"ג כלל. דהרי אפילו בפקח גמור הדבר צריך תלמוד. אם מועיל בעצם מינוי כזה!

ואף דהכרח לומר בדברי רשב"ג, דכיון שהזכיר, ש„הן חותמין" על גט כזה, הרי הוא בודאי ע"י מה שהנתחרש מינה אותם עפ"י כתבו, — מ"מ אין מזה אכתי ראיה, שמינוי כזה יועיל אפילו לגבי סופר. דהרי י"ל: דעדים שאני; דהא רשב"ג סבירא לי' לענין גיטין כר' אלעזר, דעדי מסירה כרתי, כמבואר בתוס' „גיטין" (ד"א, ע"א בד"ה „רשב"ג"), שממילא קאי לדידי' האי „וכתב" דקאמר רחמנא, רק אכתיבה, ולא אחתימה, כדאיתא לעיל (ד"ג, ע"ב); והחתימה אינה אלא עצה טובה בעלמא, מפני תקון העולם, שקיומה מסור ברצון המגרש (כמבואר בתוס' שם, בד"ה „ר' אלעזר", ובב"י סו"ס קל"ג); וכיון דטעמא דהאי תקנתא אינו כלל מצד דררא דשליחות, פשיטא, דלא מצריכינן להמקיימה שום שליחות בחתימה, כהא דמצריכינן בכתיבה (לדעת הנך רבוותא, שהובאו בב"י ובב"ש ריש סי' קכ"ג); וא"כ, כיון שהעדים אינם צריכים לעמוד במקום הבעל בתור שלוחים, הרי אינם נזקקים לשום מינוי ממנו ג), אלא שצריך רק, שלא יקפיד הבעל, אם יחתמו הם, ולא אחרים, לפיכך די לזה, אם יודיע הבעל העדר קפידתו ע"י הכתב או ע"י רמיזה בעלמא. מה שאינו כן גבי סופר, דרחמנא קאמר: „וכתב", דהיינו שהבעל בעצמו יכתוב גיטו, אלא שהסופר עומד במקום הבעל ממש, יסבור שפיר רשב"ג, דבעינן דוקא, שהתמנותו תהיה גמורה

ב) וכבר טרחו בכל עוז הרשב"א והפנ"י לתרץ האי קושיא אליבא דבעלי השיטה השלישית הנ"ל.

ג) והא דמצריכות המשנה (דע"א, ע"ב) והתוספתא (דע"ב, ע"א), דגם להעדים יאמר המגרש: „חתומו", — היינו משום דלא אתיין כר' אלעזר: עי' בב"ש (ריש סי' קכ"ג) ובשו"ת אדמו"ר הזקן, ז"ל, הנספחות לשו"ע שלו (סי' ל"ד, בד"ה „אמנם הנלפע"ד"); ועי' בפנ"י, בדבריו על המשנה ועל התוספתא הנ"ל.

גמורה, דהיינו שהוא מפורש מפי המגרש בעצמו, ולא מפי כתבו. ואין לומר, דכיון דבעינן רק מדאורייתא גבי כתיבה, נימא נמי, דמצד התקנה מיהא בעינן רק אפילו גבי חתימה, מחמת סברת „כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון", — דבאמת אין שייכות הכא להאי סברא, דעד כאן לא שמעינן לה, אלא גבי תקנה גמורה, שקיומה מוטל בתורת חיוב, שרק לענין זה נאמרה הסברא בכל דוכתי בש"ס; אבל לא גבי תקנה כגון זו דחתימת עדים בגט, שאינה בגדר חיוב כלל, אלא שהיא רק „עצה טובה" בעלמא, שביד האדם, שלא לקיימה אפילו לכתחלה.

כן, אפילו להתוספות (דכ"ב, ע"ב, בד"ה „והא"), דסברי, דטעם הצרכת מינוי סופר ועדים הוא „לאו משום שליחות, אלא משום, דכשלא צוה הבעל לא חשיב לשמה", דלפי"ז אפילו לר' אלעזר, כיון דתקנו מיהא עדים מצד תקון העולם, תו בעינן נמי גבייהו לשמה, דהיינו, שחתימתם תהיה עפ"י ציווי הבעל, כדקאמרינן לעיל (ד"ד, ע"א);— הנה, כיון דהאי לשמה דגבי חתימה הוא רק מדרבנן, כמבואר בתוס' (שם, בד"ה „מודה"; עי' בתה"ד סי' רכ"ח ובב"ש סי' קל"א; ס"ק ז', ובנ"פ סי' ק"כ, ס"ק כ"א); אם כן יש לומר, דרק גבי חתימה דרבנן הוא שהקיל רשב"ג ע"י המינוי בכתב, אבל לא גבי כתיבה דאורייתא. ואף דלפי"ז הרי שייכא, לכאורה, סברת „כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון", דתו ליכא לדחותה, כדדחינן לעיל,— הנה, י"ל, דרשב"ג אינו סובר כלל האי סברא, וכמו שמצינו ב„יבמות" (די"א, ע"א), דגם רב אינו סבירה. זולת זאת, י"ל עפ"י הכלל, המתבאר מדברי התוס' „גיטין" (ריש דס"ה), ד„כעין דאורייתא תקון" הוא לאו דוקא, שדין התקנה יהיה מתאים בכל דקדוקיו לדאורייתא, אלא, שיהיה רק דומה לזה בכללותו, דלפיכך כתבו שם, דאף למאן דסביר, דלגבי דאורייתא לא קניא הגבהה פחות מג' טפחים, אפ"ה לגבי חבית של שיתופי מבואות דרבנן סגיא „הגבהה קלת", דהיינו טפח; ממילא, אפילו יסבור רשב"ג להא ד„כל דתקון כו'", מ"מ גבי כתיבה דאורייתא הוא דבעינן מינוי גמור, דהיינו בפה; אבל בחתימה דרבנן, נהי דבעינן נמי מינוי. מיהו סגי שפיר במינוי כל-דהוא, דהיינו ע"י הכתב; עוד י"ל, דכיון דלרשב"ג הוה ענין החתימה מצד עצמו רק דרבנן בכל גווני, ועוד יתר על זה נדון דידי', שאפילו ר' מאיר מודה בכה"ג, דגבי' הויא חתימת העדים רק מדרבנן, מחמת דכיון שהבעל בעצמו כתב הגט, הרי „אין לך חתימה גדולה מזו", כמבואר בתוס' „גיטין" (ד"ג, ע"ב, בד"ה „שלשה") וברש"י (דפ"ו, ע"א, בד"ה „אם נשאת"); דנמצא, שהכא הויא חתימת העדים תרי דרבנן,— אם כן, בהיות האי חתימה במדרגה כזו, הרי היא נכללת בסוג „מלתא דלית לה עיקר מן התורה", כמבואר בב"ש (סי' כ"ח, ס"ק כ"ב), דבכה לא אמרינן, ד„כעין דאורייתא תקון", כדאיתא ב„גיטין" (ריש דס"ה).

הדרינן ממילא לקושיתנו: מנא לי' לאביי ליחס לרשב"ג קולא כזו, דאפילו לגבי מינוי הסופר תיסגי נמי ב„דבור מתוך הכתב"?!

אלא על כרחך צריך לתרץ, דזה היה פשיטא לאביי, דלכו"ע כתיבה כדבור דמיא לענין המינוי, וכל השקלא-והטריא היא רק: אי דיינינן דין פקח גבי נתחרש; ולפיכך, כיון דרק שמעינן מרשב"ג הא דפקח שנתחרש אית בי' דעתא צלותא, לענין שתועיל כתיבת גט ע"י מגרש כזה בעצמו, תו ידעינן ממילא, דגם מינוי הסופר במקומו ע"י הכתיבה נמי מועיל גבי', כמו גבי פקח, כיון שהיא דומה בזה בתכלית להדבור.

והנה, לבד הוכחת דעת אביי, שיצאה לנו מביאור דברי רשב"ג, עוד יותר על ידו נתיב גם בסוגית הירושלמי ד„גיטין" (פ"ז, ה"א), המסובכה מאד, לפי פירושי נושאי כליו. דאיתא שם: „תני: חרש, שתרם, אין תרומתו תרומה. אמר רשב"ג: בד"א, שהיה חרש מתחלתו, אבל אם היה פקח ונתחרש, כותב, ואחרים מקיימין כתב-ידו („אבל אם היה פקח ונתחרש, כותב. בגיטין בכתב-ידו, ואחרים מקיימין; וכן בתרומה, הוא תורם ואחרים מקיימין על ידו". פנ"מ). ר' יעקב בר אחא, ר' חייה בשם ר' יוחנן: חלוקין על השונה הזה („כלומר: חולקין עליו חבריו על רשב"ג, וסברי אפילו פקח ונתחרש אינו יכול לגרש, אפילו יודע לכתוב". קה"ע). אמרין („קושיא היא"): והא מתניתא פליגא (על רשב"ג): נתחרש הוא או נשתטה, אינו מוציא עולמית — ויכתוב, ויקיימו אחרים כתב ידו? קיימניה, בשאינו יודע לכתוב („ומשני: קיימניה. מתניתין איכא לאוקמי בחרש, שאינו יודע לכתוב, אבל חרש, שלמד כתב בצלותא, כותב גט בחרשותו, וכשר". קה"ע). התיב ר' בא בר ממל: והא מתניתא פליגא („והך ברייתא דמייתא קשיא לרשב"ג". קה"ע): הרי שכתב בכתב ידו אמר לסופר וכתב, לעדים וחתמו, אעפ"י שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו, וחזר ונתנו לה, אינו גט!". והנה, לפי הקה"ע והפנ"מ, שפירשו הך תוספתא בבריא, לבד שפירושיהם מצד עצמם רחוקים מאד, במכה"ר, הרי גם נעלם הפירכא המוזה, דהא, לפי המשך הדברים, כל תכליתה היא להביא מהתוספתא, איך שהיא שוללת מהנתחרש דעת צלותא אפילו במקום שכתבו מעיד עליה, מה שהוא היפך מדעת רשב"ג, — ולבסוף, אין זכר לזה בהתוספתא,

דברי

דהרי היא מבטלת הגט רק מצד לתא דמינוי בכתב, דלא מהני אפילו בפקח; שבעלם האי דינא אפשר לומר שפיר, דגם רשב״ג מודה, דהרי הוא לא איירי אלא באם שהנתחרש כתב בעצמו גוף הגט ושרק העדים נתמנו ממילא עפ״י כתבו או רמזתו, משום דגבייהו ליכא קפידא באיכות מינוים, כיון דעדי מסירה כרתי, כדלעיל, אבל מענין מינוי הסופר בכתב הא לא קא איירי כלל, ושפיר יכול לסבור, דמינוי כזה לא יועיל לגמרי; וגהי, דלהתוספתא לא מהני גם מינוי עדים בכתב, מדמסיימת שם: „עד שישמעו קולו אמר לסופר: כתיב, ולעדים: חתומו״, היינו מטעמא, דהיא קיימת בשיטת ר׳ יהודה, דכתיבה וחתימה שוות במעלתן (כמבואר בב״ש ובפנ״י ובשו״ת אדמו״ר הזקן, ז״ל, שהובאו לעיל בהערה ג׳); מיהו מדין איכות דעת הנתחרש הרי לא איירי התוספתא כלל וכלל; וא״כ הרי אפשר ואפשר לומר, דהיא נמי סוברת כרשב״ג, דהיכא שהנתחרש כותב בעצמו הגט, הוה גט מעליא, מצד שהכתב הוא הוכחה אלימתא על דעתו הגלויה; ולפיכך, אם נתפקח אח״כ ומינה עדים בפיו, יוכל לגרש שפיר בגט כזה (עי׳ במתניתין ד„גיטין״, כ״ג, א׳).— לפי״ז, הרי אין כאן שום התחלה להפירכא, המתבארת מסוגית הירושלמי! לכן נראה ברור, דר׳ בא בר ממל מפרש להך תוספתא, דאיירי במי שמינה סופר ועדים בכתב לא בדרך הזדמנות, אלא מצד הכרחיות העדר הדבור, דהיינו פקח שנתחרש (וכמו שפירש הר״א פולדא, שהשירי קרבן דחאו בקש); וביטול הגט הוא לאו מצד המינוי, שאינו כדין, אלא מצד דנתחרש שוה בדינו לחרש מעיקרו, שדעתו בחזקת קליטתא, באופן דלא מפקינן לי׳ מהאי חזקה אפילו עפ״י הוכחת כתב־ידו,— ממילא, הרי פליגא התוספתא להדיא על רשב״ג, הסובר, דגבי נתחרש מהניא כתיבתו גט לעצמו, בתורת הוכחה על דעתו הגלויה. ובזה אתי שפיר, דפירכא זו היא על אופן אחד מ[illegible] עם הפירכא הקודמת ממתניתין, כפי הנראה מצד המשך הסוגיא. על זה הוא דקא מתרץ ר׳ יוסי: „אמור דבהרא („דוק מסיפא, דמתניתא לאו דוקה״. קה״ע), ולית הדא פליגא (ולא תפלוג אפוא האי תוספתא): אינו גט, עד שישמעו קולו אמר לסופר: כתוב, ולעדים: חתומו — סוף דבר עד שישמעו את קולו („משמע דוקא, שישמעו קולו, אבל הרכנת הראש לא מהני״. קה״ע), ולא אפילו הרכין ראשו? (כלומר: הא כיון דאיתא במתניתין, דהרכנת הראש מהניא גבי נשתתק, א״כ ה״ה לנתחרש. והיינו כמו שסובר רב יוסף בבבלי בקושיתו על ר״כ); ואת אמר לית כן, אוא הכא לית כן („ואת אמר כו׳: ועל כרחך לומר: עד שישמעו קולו לאו דוקא, דבהרכנת הראש סגי; מרישא נמי ליכא למידק מידי, דכתב בכתב ידו נמי שכתב „אמרו לסופר״ איירי; כו׳״. קה״ע). אמר ר׳ מנא: אית כן (הא דתני: „עד שישמעו את קולו״, הוא בדוקא; כלומר, דגבי נתחרש, כיון שדעתו קלושה, אין עלה אחרת לגירושיו, אם לא שיתפקח וישמיע קולו): היא שמיעת הקול, היא הרכנת הראש (ר״ל: אסו״ד כר׳ יוסי, דנתחרש דומה בדינו לנשתתק, אם כן, הא כיון דהרכנת הראש דידי׳ הוית כהשמעת הקול, הרי הוה לה להתוספתא להשמיענו, דאפילו בחרשותו אכתי יש עלה, שיגרש ע״י הרכנה; ואז היינו מוכרחים ממילא למימר, דלדידה גרועה כתיבה מהרכנה,— אלא ודאי, דמדמצרכת השמעת קול, דהיינו התפקחות, על כרחך, דדוקא הוא; מטעם, דאם הכתיבה אינה מועלת, כש״כ ההרכנה, שבאמת גרועה עפי, כפשטות הבבלי; דעד כאן לא קא השבינן גם את ההרכנה כהשמעת הקול, אלא גבי נשתתק דמתניתין, הדומה בדינו כפקח לכל דבר, כמאמר ר׳ זירא בבבלי; אבל בנתחרש, שהדבור וגם השמיעה נשללו ממנו, אינה מועלת גבי׳ אפילו הכתיבה, וכ״ש: ההרכנה; נמצאת שמחזיקינן את דעתו לבלתי גלויה, דלא כרשב״ג. ממילא, הרי קא פריך ר׳ בא בר ממל שפיר מהתוספתא).

נמצא, שגם על דעת ר׳ מנא לא עלה מעולם: דהרכנה היה עדיפא מכתיבה. מה שהוא בעצם נגד הבוס. ולפי״ז יהיה פירושו על מתניתין הוהו התירוך ממש, שכתבו התוספות בדף ע״ב. בד״ה „קולו״ (עי׳ שם בפנ״י); וממילא, הרי הרווחנו בזה ענין השוויה עם תלמודא דידן, מה שהוא עיקר גדול, כמבואר ביד מלאכי (כללי התלמודים, אות י׳).

ונראה, דלכעין האי פירושא בדברי ר׳ מנא הוא שנתכוין הרמב״ן בחדושיו, בכתבו: „קולו — לאפוקי מדרב כהנא. מפורש בתוספות, דכיון דממעט מתוך הכתב דחרש, והיינו משום דדעתא בניסתא היא; אבל בריא, שפלא כתבו מתודינת הים: „כתבו ותנו גט לאשתי״, כותבין ונותנין, ולא בעי שמיעה מפיו ממש; ומ״מ (נראה, שצ״ל: „דמ״מ״) „קולו״ לאו דוקא, דהא איכא הרכנת הראש דמתניתין; ובירושלמי אמרו: היא שמיעת הקול, היא הרכנת הראש״. והנה, אם איתא, שהוא מפרש את הירושלמי כהרשב״א בחדושיו ויתר המפרשים, דרק הרכנת הראש דמיא להשמעת הקול, אבל לא כתיבה, הא קא מייתי מהירושלמי נורא לקיני׳ לבטל את כל דבריו שקדמו! אלא ודאי, דהאי „דמ״מ״ הוא נתינת טעם על מה שסיים, ד„לא בעי שמיעה מפיו ממש״, אף שחסר כאן ההנאי ד„קולו״, שהתנתה התוספתא,— על זה כתב, דההכרח לומר, ד„קולו לאו דוקה״.

כיון דמתניתין מתרת נמי בהרכנה, מטעם היותה שקולה כשמיעת הקול, כדאמרינן בירושלמי; ואם בהרכנה נקטינן כך, כש"כ גבי כתיבה, דעדיפא; ולפיכך הוא דשרינן שפיר בבריא, שלא כתבו ממדינת הים. הרי שדברי ר' מנא עולים להרמב"ן בקנה אחד עם סוגית הבבלי. וקרוב לדרך זה פירש גם הנודע בשערים בחדושיו להלכות גיטין, יעו"ש.

ובכן, אחרי שפירכת ר' בא בר ממל נשארה בתקפה, קאמר הירושלמי: „אמר ר' יודן: תמן, באומר: כך וכך עשיתי; ברם הכא, באומר: כך וכך עשו". נראה, דר' יודן חוזר לתרץ, דבאמת לא תפלוג התוספתא דר' בא על רשב"ג, מטעם, דדינו דרשב"ג אתמר בתוספתא דריש „תרומות", דברישא שם איתא פלוגתא לענין חרש, שעבר ותרם, אי הויא תרומה; ועל זה קאי רשב"ג, באמרו: „איזה הוא חרש? כל שהיה חרש מתחלתו, אבל פקח ונתחרש, הוא כותב, והן מקיימין על ידו"; ומפרשו ר' יודן כפשוטו, דרשב"ג קאי רק אהאי דינא ד„תרומות", ולא אגיטין (עי' בחסדי דוד ובמנחת בכורים, שם), וגם, דרשב"ג מתיר רק הא שאסר כאן הת"ק בחרש מעיקרו, דהיינו דיעבד. ובזה ירווח מאד סגנון רשב"ג, דאם היה מתיר אפילו לכתחלה לנתחרש לתרום, היה משמיענו דבריו לרבותא בלשון דקאמרינן שם מקודם גבי העלה דאפטרופין: „הוא תורם, והן מקיימין על ידו"; אך, מחמת שמתיר רק בדיעבד, דממילא אם היינו רואים אותו מתעסק לתרום, לא היינו מניחים אותו לכתחלה; אלא דגבי המליאות, שלא ראינו בתרמו, מה שעשה, עשה; וכיון שלא ראינו המעשה, על כרחך, דידיעתנו בזה היא רק ע"י החרש בעצמו, שמספר לנו מתוך כתבו, „שתרם", ובכהאי גוונא „הן מקיימין על ידו (הפקחים מקיימים מעשיו, שמחזיקים אותה התבואה במתוקנת)", — הלכך הוא שנזקק רשב"ג לסגנון כזה דוקא. מעתה, מתרץ ר' יודן שפיר: „תמן (נדון דרשב"ג בתוספתא ד„תרומות"), באומר: כך וכך עשיתי (בדיעבד דוקא); ברם הכא (בתוספתא ד„גיטין"), באומר: כך וכך עשו (שלכתחלה אומר מתוך כתב־ידו לסופר ולעדים לכתוב ולחתום; ולפיכך מודה הכא גם רשב"ג, דלא מחזיקינן לי' כבר דעת). על זה פריך ר' בנימין בר לוי: מאי שנא לגבי איכות הדעת לכתחלה מדיעבד, דממ"נ: „אם יש בו דעת לבא, יש בו דעת לשעבר, אין בו דעת לבא, אין בו דעת לשעבר"?

תו מוסיף לתרץ פירכת ר' בא: „אמר ר' אבא מרי: בחרש אנן קיימין, ואין שליחות לחרש"; כלומר, דהתוספתא איירי באמת בחרש, כסוגיתנו (דהיינו: בפקח שנתחרש; דאלו בחרש מעיקרו, הרי בודאי, דמטעם „כשם שכונסה ברמיזה, כך מוציאה ברמיזה", מהני גבי' מינוי בכתב, במכש"כ מרמיזה, כמשמעות פשטות הבבלי בזה בסוגית רב כהנא, וכמו שמתבאר שם להדיא מדברי רש"י בד"ה „בחרש מעיקרו", וכמפורש בתוס' רי"ד ובחדושי הר"ן שעל התלמוד, ובב"ח סי' קכ"א, בד"ה „והיכא" ז)); והא דהתוספתא שוללת ממנו ענין מינוי בכתב, הוא לאו מטעם, דאין הכתב, שלמדו בעודו פקח, הוכחה על דעתו הצלולה, דודאי אין לך הוכחה גדולה מזו; ולפיכך הוא דמהניא שפיר גבי' כתיבת הגט בעצמו, וכן מהניא מהאי טעמא הודעתו בכתב, שתרם, כדברי רשב"ג; אלא דעצם המינוי לא מהני גבי' אפילו מתוך הכתב, מחמת דהסופר והעדים (לר' יהודה, דהתוספתא כוותי' אתיא) צריכים להיות שלוחי המגרש, „ואין שליחות לחרש"; דאף דלפי שמצד הכתיבה נותנין לנתחרש דין בר דעת, היה ראוי לו להיות נמי עפ"י כתיבה זו גם בתורת שליחות (כפשטות הגמרא ב„גיטין" כ"ג, א'), מ"מ סובר ר' אבא מרי, דדרשינן מ„גם אתם": מה אתם, שאינכם חרשים, אף שלוחכם, שאינם חרשים. והיינו כסברת התוספות (שם ע"ב, בד"ה „מה אתם"), דכיילו, ש„כיון דדרשינן שליחות מתרומה מ„גם אתם", ומינה ילפינן בעלמא, מסתמא דלא מרבינן בעלמא אלא דומיא דאתם". ולפי הנראה, סובר הכי גם הראב"ד (פ"ו מהל' גירושין, ה"ט), שכתב בטעם שלילת השליחות מחש"ו, שהוא משום ד„מה אתם בני דעת, אף שלוחכם בני דעת", שהיא דרשה, שלא נזכרה כלל בש"ס, וכמו שתמה עליו במגדל עוז (ועי' רש"י ב„גיטין" כאן, בד"ה „דלאו בני דעה"); אלא ודאי, דהראב"ד נמי נקיט בסברת התוס', דעל פיה ישנה גם דרשה כזו בכלל, כיון דבעינן „דומיא דאתם" (ובזה יובנו נמי דברי הפנ"י בסוד"ה „אמר רב כהנא". ועי' בנודע בשערים שם, שפירש נמי דברי ר' אבא מרי בכעין זה עפ"י הירושלמי ד„תרומות"; אולם הוא דחוק מאד להמדקדק כראוי).

אכן, ר' יוסי בר בון משני: „בבריא אנן קיימין („ברייתא בבריא איירי, דלא מהניא כתיבת ידו (וממילא, אינה ענין לדברי רשב"ג)". קה"ע); למה אינו גט? אני אומר: מתעסק בשטרותיו („למה בבריא אינו גט? הא קיי"ל: כל הראוי לבילה

ז) ואף שהט"ז והב"ש שם השיגו על הב"ח, — הנה, כל השגתם היא רק לפי השיטה השלישית, שהובאה בזה בתחלת הענין; אבל לפי השיטה הראשונה, דשקלינן וטרינן כאן אליבא דידה, אין לאותה ההשגה מקום כלל. יעו"ש, ודו"ק.

לבילה, אין הבילה מעכבת, ווה יכול לדבר! וקאמר, דחיישינן, שמא לא כתב אלא כמתעסק בעלמא, ולא היתה דעתו לשליחות". קה"ע. ופירוש הפנ"מ בזה הוא מגומגם בתכלית, במכה"ר)". והסברא בזה פשוטה, דכיון דאיכא ריעותא לפנינו, דהרי המגרש פקח, שהיה ראוי לו למנות סופר ועדים עפ"י דבורו, כדבעי למיהוי, והוא שינה מדרך העולם, בהמירו דבורו בכתבו; לכן, אף שמסר כתבו להסופר ולהעדים, ואף ש„כתבו הגט וחתמוהו ונתנוהו לו, וחזר ונתנו לה", אפי"ה אמרינן, דמעשה השינוי הזה מוכיח, שבשעת מינויו לא היה אלא מתעסק בשטרותיו בעלמא, ולא היתה אז דעתו כלל לגירושין; דנמלא, שכל עיקר כתיבת הגט ותתימתו היה שלא לשמה, שלפיכך הוא דאינו מליל מה שהתלה אח"כ לזה, בגרשו אותה באמת באותו הגט. דוגמא לזה נקטינן במתניתין דלעיל (ס"ו, א'), ד„בריא, שאמר: כתבו גט לאשתי, — רלה לשחק בה"; והנה, מסתימת הגמרא וכל הפוסקים פשיטא, דהדין כך אפילו באתרא ד„קרו נמי לנתינה כתיבה" (כדלקמן בתלמודין, פ"א, א), וכן אפילו כשהשומעים כתבו ונתנו בפני הבעל, ושתק: בכל גווני אמרינן, ד„רלה לשחק בה". — על כרחך אפוא, דהיינו נמי מטעמא, דכיון דאיכא ריעותא קמן, במה ששינה מסדר העולם, שדרכם בכל דוכתי לְפָרֵט גבי גירושין: „כתבו ותנו גט", חיישינן, שלא כוון לגירושין כלל.

ממילא, יולא לדינא אליבא דר' יוסי בר בון דהיכא דאיכא הוכחה המסלקת הריעותא, כגון שלא שינה כלל מדרך העולם במה שהמיר את הדבור בכתיבה, אלא שהיה מוכרח לזה, מחמת שפסקה אללו שליטת הדבור, אם מלד שנשתתק, או, אף שהוא בריא, אלא שאשתו במקום אחר, ורולה למנות סופר ועדים במקום דירתה, שיגרשוה שם, — בכה"ג מהניא שפיר כתיבה, כיון שהריעותא, הגוררת אחריה חשש „מתעסק בעלמא", מסולקת מכל וכל. והרי זה דומה נמי בהא להך דנקטינן, דאפילו גבי השמטת „תנו" הוי גט מעליא, היכא דאיכא הוכחה המסלקת הריעותא, כגון שאותו הבריא, שאמר רק „כתבו", הפיל את עלמו מהגג מיד לאחר אמירתו ומת, שזה מוכיח, „שדעתו היתה לומר: „תנו", אלא שהיה בהול".

והנה, יש לומר, דגם הנך אמוראי דלעיל, דאוקמו להתוספתא בנאחרס, יסברו נמי בפקח כר' יוסי בר בון, דרק היכא שהוא מוכרח לכתיבה מהני מינוי כזה, אבל כשאינו מוכרח, אמרינן, דאינו אלא מתעסק בעלמא. וכן נמי אפשר לומר, דבשיטה זו קאי שפיר גם תלמודא דידן, דאף דמוכח מסוגיהו, דמינוי בכתב מהני גבי פקח, היינו שהכתב מלד עלמו חשוב שפיר כ„קולו", במכש"כ מהרכנה, — מ"מ אין זה אלא היכא דלא התנגד לן ריעותא מלד אחר, דהיינו בשאין במעשיו שום דבר מוזר ומשונה, כגון בשולח מינויו למקום האשה, או בנשתתק; אבל בבריא, שמגרש במקומו, דאיכא לפנינו מלתא דתמיהא מה שהוא בולם פיו ומשנה מדרך הבריות, בלי כל סבה והכרח, בודאי אנו באים בכה"ג לסוג החשש ד„מתעסק בשטרותיו", הדומה בתכונתו להחשש ד„רלה לשחק בה", שנקבע כבר להלכה; דממילא לא תועיל אפילו כתיבה, וכש"כ הרכנה. ה).

הרווחנו אפוא מכל זה, שדברי התוספתא וסוגיות שני התלמודים, הנראים לכאורה כרחוקים זה מזה בתכלית, התלכדו והיו לאחדים; באופן, שעל יסוד הנחה כזו כבר אפשר להשיטה הראשונה להתכונן, באין כל התנגדות וסתירה מלד התוספתא והירושלמי.

מעתה, יובן היטב מה שדקדקו הרמב"ן והריטב"א, בעלי שיטה זו, לְפָרֵט בדבריהם, שההיתר ע"י כתיבת הפקח הוא בששלח מינוי כזה ממדינת הים, — דהיינו, שבאו להשמיענו, דרק באופן כזה, שהמרת הדבור בכתיבה היא הכרחית, אז דוקא יתכן היתירו, אבל לא היכא שהסופר והעדים עומדים לפני הבעל, והוא משנה טעמו בזרות כמרלה לקפוץ פיו כאלם ולמסור ענינו בכתיבה דוקא. והיינו מטעמא, שפסקו כר' יוסי בר בון, אחרי שפשטות התוספתא מוכיחה כוותי', דבבריא איירי, ושנוסף לזה י"ל, דאפילו אינך אמוראי קא מודו לי', ושהסברא נותנת, דגם הבבלי הכי סבירא לי'.

והנה, מדהעתיקו הבה"ג והרי"ף במימרא ד„קולו לאפוקי מדרב כהנא" כל דברי רב כהנא כלורתם, בלי שקלרוס, כפי הנאות להמימרא, בסגנון כזה: „דאמר רב כהנא, דמהני דבור מתוך הכתב" (כדרכם במקום שנוגע להלכה: עי' בתש' הרדב"ז, ח"א, סי' תקפ"ד), וגם בלי שהעירו שום הערה מלדם, שמכל זה מוכח שפיר, דרק חרש דרב כהנא לבד הוא דקא ממעטינן, אבל לא כתב־יד מלד עלמו, ועם זה לא הביאו גם אותה התוספתא, שסתימותה השטחיית מסלקת הא' הוכחה

ה) אמנם, המכמ"א (ש"א, ס"ה) והתו"ג בביאורים (ס"ק כ"ד) כתבו להיפך, דמינוי בכתב שבפני הסופר והעדים עדיף מבלא בפניהם; ולפיכך רק בכה"ג הוא דמהני בפ"ח, — אולם, לבד שסברתם קלושה מאד מלד עלמה, וכמו שהעיר בזה בתשו' נ"ל החדש (סו"ס רס"ז), הנה היא גם דחויה ממילא עפ"י העולה מדברי הירושלמי, וגם כבר דחאה בפשיטות הרדב"ז בתשובותיו (סי' י"ט), שהמכמ"א והתו"ג לא הביאוהו כלל.

הוכחה, — משמע, שדעתם להתיר בכתב-יד דפקח או דנשתתק. אכן, מה שנתפרש כאן בהאי פיסקא בגמרא, הרי מתפרש ממילא גם בהעתקתם; א"כ הרי קיימי נמי אינהו בשיטת הרמב"ן והריטב"א.

כן, כיון שמרש"י (שם, בד"ה „אלא קאמרת") ומתוספות (בד"ה „אמר רב יוסף") מתבאר להדיא, דכתיבה עדיפא טובא מהרמזה, ולא נהדו מהנחתם זו גם במסקנת הש"ס ד„קולו — לאפוקי מדרב כהנא", שלפיכך דקדק שם רש"י להאריך בלשונו בהעתקת כל מאמר רב כהנא בענין חרש בשלמותו, ולא פירש בקצרה: „לאפוקי מדרב כהנא. דאמר לעיל, דגם כתב מהני", והתוס' כתבו שם מפורש, דרק חרש בלבד הוא דקא ממעטינן מ„קולו", — ממילא, לפי מה שנתפרשה כאן שיטת תלמודא דידן, בכדי להשוותו עם התוספתא והירושלמי, נקטי נמי רש"י והתוספות כשיטת הרמב"ן והריטב"א. וזו היא אפוא גם דעת הרי"ד בתוספותיו, בְּדַרְכּוֹ בסוגיתנו בעקבות רש"י ותוספות, כפי שנתבאר אלו בדברים ברורים למדי.

והנה, מדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' גירושין, הט"ז, ופכ"ט מהל' מכירה, ה"ג) מוכח להדיא, דסבירא ליה, דכתיבה עדיפא מהרמזה, דהרי סובר, דגבי כתיבה לא בעינן בדיקת נשתתק, כהא דבעינן גבי הרמזה, וכמו שהוכיח שפיר הב"י (סי' ק"כ). אמנם, היתר מפורש לענין מינוי בכתיבה לא שמענו ממנו אלא גבי נשתתק; אך, אחרי שהה"מ והב"י, והרד"ך (שם), והב"ח, והמל"מ פשיטא להו, דהרמב"ם לאו דוקא נקיט נשתתק, אלא דה"ה נמי לפקח, יש לומר שפיר, דהוא קאי נמי בשיטה הראשונה הנז', המתרת פקח-דומיא-דנשתתק, דהיינו בשהוא מוכרח למנות בכתיבה דוקא, — לפי"ז, כי נקיט הרמב"ם „נשתתק", נכלל בו ממילא גם פקח בשעת היותו מוכרח לכתיבה כנשתתק.

על דרך זה יש לומר, דהכי היא גם דעת הריא"ז (ריש פ' „מי שאחזו", בד"ה „חרש" ו)); שאף שבדבריו לא נתפרשה תועלת הכתיבה אלא גבי נשתתק לבדו, מ"מ נכלל בזה גם הפקח בשעת היותו דומה לנשתתק.

מעתה, מובן אפוא גם דעת העיטור (ח"א, מאמר ז'), שכתב בהמשך דבריו בענין „אומר אמרו": „קולו — לאפוקי מדרב כהנא אמר רב, דאמר רב כהנא: חרש, שיכול לדבר מתוך הכתב כו'. ומסתברא: דוקא חרש, שאינו שומע ואינו מדבר, בהא ליתא לדרב כהנא; אבל אלם, היינו נשתתק, ויכול לדבר מתוך הכתב, כותבין ונותנין; דהא בהרכנת הראש ג"פ כותבין, וכש"כ כתב-ידו". והנה, לכאורה, סתרי דיוקי דרישא ודסיפא אהדדי, דמרישא, שממעט רק „חרש", ולא השמיענו לרבותא נמי מיעוטא דפקח, משמע, דגבי פקח מהניא באמת כתיבה; ואלו בסיפא, שֶׁפֵּרֵשׁ רק „נשתתק", הרי ממעט בזה גם פקח. אולם, דבריו מתבהרים כראוי עפ"י מה שהביא לקמן בענין נשתתק, המימרא דר' יוסי בר בון דירושלמי, אף שלכאורה היא שם כמיותרת לגמרי ז), — אלא ודאי, דבא לקבוע בזה הלכה כוותי' לענין פקח הכותב מינויו, דגבי', הגם שמצד עצמות הכתיבה יש לחשבה כדבור בזה, אפיה"כ לא סמכינן עליה מצד אחר, דהיינו מטעם חשש „מתעסק בעלמא"; ממילא, ידעינן מזה, דכל היכא שמסולק האי חשש, כגון שהפקח מוכרח להמיר דבורו בכתיבה, כדלעיל, סמכינן אז שפיר על מינוי כזה, כמו גבי נשתתק אם כן, כיון דדין פקח כזה, הבלתי יכול להשתמש בכח הדבור, נכלל שפיר בדין נשתתק, הדומה לו בפרט זה, עולים מעתה דיוקי דרישא ודסיפא הנ"ל בקנה אחד. ונמשך אפוא מזה, שגם בעל העיטור יחנה על דגל השיטה הראשונה.

והנה, הסמ"ג (עשין נ'), החולק על האי שיטה, חוה דעתו בלשון כזו: „הא למדת (מהא דקאמרינן: „קולו — לאפוקי מדרב כהנא" ומהתוספתא הנ"ל), שאין אדם חרש (היינו: נתחרש) או פקח יכולין לשלוח כתב-ידן לב"ד שבמקום אחר, שיגרשו את נשותיהם. ובפ"ק „מי שאחזו" מסקינן, שהאלם כו' הרי הוא כפקח לכל דבריו. ותנן: נשתתק כו',

ובכן

ו) עי' פירושו בב"י בשם הקונדרסים (ד„הרי"א", שנזכר שם, הוא הריא"ז, כמובן מהענין).

ז) ואין לומר, דכיון שהעיטור מביא ביחד עם מימרא זו, גם הא דאיתא שם אחריו: „תנינן: בד"א בנשתתק מתוך בוריו, (או: מגריכינן הרכנת ג' פעמים), אבל בנשתתק מתוך חוליו, דיו פעם אחת". א"כ נימא, דהעיטור מפרש המימרא כדרך שמפרשה הפנ"מ, דקא הדרא על מתניתין דהרכנה. ולא על התוספתא דמינוי בכתב. וממילא איירי מדינא דהאי ברייתא, שהוא מביא אחריה, — דבזאת לא יתכן כלל, דלבד שלשון ר' יוסי בר בון בהאי מימרא אינה סובלת כלל פירוש כזה, מצד דבבלמא אי קאי על התוספתא, שבאו בה התיבות „אינו גט". אתיא שפיר שאלתו: „למה אינו גט? אני אומר מתעסק בצפרותיו", אבל אי קאי על מתניתין דבדיקת הרכנה, הוה ליה למימר: „למה צריך בדיקה? אני אומר כו'". ולא להזכיר בשם מתניתין תיבות „אינו גט", שלא נאמרו בה מפורש; הנה, לבד מזה. גם הפירוש מצד עצמו דחוק בתכלית, אפילו לפי הנראה, שהיתה לפני הפנ"מ, שהירושלמי מביא את הברייתא בלשון „ותני כן". דלכה"פ יש קצת נטיה במשמעות סגנון כזה, שהוא חוזר על המימרא דר' יוסי בר בון, שקדמתו; וכש"כ אפוא, שהוא דחוק ורחוק לפי גרסת העיטור, דהאי ענינא מתחיל בלשון „תניגן", שהוא סגנון התחלת מלתא באפי נפשה. ובכן, אין ספק, שהעיטור פירש מימרא זו כפירוש הקה"ע, שהנהו ישר ומרווה מכל צד.

והרבין ברחשו כו׳, הרי אלו יכתבו ויתנו״; ובסגנון כזה, כמעט, כתבו גם הסמ״ק (סי׳ קפ״ד) והכלבו, שהעתיקו, — הנה, מדערבו חרש ופקח בהדדי, מוכח, דבאו להשמיענו, שלא נטעה בדבריהם לומר, דרק במתנה בכתב שלא בפני הסופר והעדים הוא דלא התירו, אבל בפניהם שפיר דמי (כמו שהעתים באמת עליהם המכמ״א); על כן השמיענו גבי חרש מינוי שלא בפניהם, דגבי׳ הרי ודאי, דאין לחלק האי חילוקא, כיון דדברי רב כהנא כדאו בשלמותם, וממילא, ה״ה לפקח, שמתאוהו בחדא מחיתא עם החרש. אם כן נמשך מזה, דמדהאריכו בשפת יתר, ולא סתמו הדין בקלרה, ד״מינוי בכתב לא מהני לא בחרש ולא בפקח״: ש״מ, דלרבותא דפקח כתבו כך: דלא מיבעי, כשהסופר והעדים הנם לפני הבעל, המשנה מדרך כל הבריות בהמרת דבורו בכתבו, דבזה הרי לית מאן דפליג בביטול מינוי כזה, מטעם החשש דשמא היה רק ״מתעסק בשטרותיו״ בעלמא; אלא דאפילו ב״שולח למקום אחר״, דאיכא רבוותא, דסברי, דבכה״ג חשבינן אותו החשש למסולק, כיון לא מהני. הו ידעינן מהא דערבו חרש ופקח בהדדי, דשוים נמי בהא; שכמו שבחרש זה, שאינו מעיקרו, אינה מועלת הרכנה אליבא דכו״ע, ה״ה נמי בפקח, אלא שהשמיענו הדין, דאפילו כתיבה, דעדיפא מינה, נמי לא מהניא, וא״ל: הרכנה-לפי״ז, יש לומר, דמדלא שללו הכא בהדיא כתיבה אפילו מנשתתק, משמע, דסברי בזה כהרמב״ם, שדרך הסמ״ג והנגררים אחריו לפסוק כוותי׳ (עי׳ יד מלאכי בכללי הרמב״ם סי׳ מ״ו ובכללי שאר המחברים סי׳ מ״ה); דגבי נשתתק שפיר קא מהניא; אלא שסמכו בזה על הא שהשמיענו גבי׳ הועלת ההרכנה הגרועה, דממילא ידעינן כתיבה במכש״כ, כהא דנקטינן מתשובת ר׳ זירא לרב יוסף בסוגיתנו. וכן האריך בתשובת הרד״ך (שם) להוכיח עפ״י דרכו מדקדוק לשונם, שכך היא דעתם. עפ״ז הידש הרד״ך, דעד כאן לא קא מיפלגי על מהרי השיטה הראשונה, ומוליאים ממילא מכללה את הרמב״ם; אלא היכא ד״אפשר לכתוב גט להאשתי במקומו ולשלחו לה או לבוא לב״ד ולהשמיעם קולו״, אבל לא היכא, שבזאת היא מן הנמנעות, דבכה״ג ״מודים הם, שכותבין ונותנין עפ״י כתבו״. אמנם, הרד״ך כתב כך לפי דרכו, דמטעם עיגונא דאתתא נגעו בה; אולם, לפי מה שנתבאר בזה, י״ל הטעם, דהוא מחמת שהסמ״ג וסיעתו סוברים עפ״י התוספתא והירושלמי, דאפילו בשולח כתבו לסופר ולעדים שבמקום האשה, כל זמן שיש איזו עלה אחרת: אם האפשרות של משלוח גט גמור ע״י אותו השליח גופי׳, שעל ידו נשלח כתב-המינוי, או האפשרות של ביאת הבעל בעצמו לגרשה במקומה, אכתי, משום חומר דא״א, יש לחוש בכה״ג חששת הירושלמי, שכתיבת המינוי היתה רק בתור ״מתעסק בשטרותיו״ בעלמא. לא כן, היכא שלא היתה שום עלה בעולם להשתמש בדבורו לענין המינוי, דהיינו בהעדר מליאות סופר ועדים במקום דירת הבעל ואי-אפשרותו של זה לזוז ממקומו בשום אופן; דבכה״ג הרי השתמש בכתיבה עפ״י ההכרחיות היותר קיצונה, באופן, דתו ליכא שום ליזור לחששת ״מתעסק בשטרותיו״, — אז הוא דדמי לתכונת נשתתק, דלפיכך מהני שפיר מינוי בכתב מלד עלם הדין, אפילו במקום דליכא חשש עיגון.

כן, לפי מה שפירש הב״י בדעת רבנו ירוחם, שטעמו משום דלא שרו לכתוב ע״י כתב-ידו אלא בנשתתק, דאי אפשר בענין אחר, אבל בפקח, שיכול לדבר, לא הכשירו לכתוב ע״י כתב-ידו״, — יולא ממילא מזה, דהיכא שגם הפקח אינו יכול בשום אופן להשתמש בכח דבורו, הרי הוא דומה אז בדינו בענין הכתיבה לנשתתק, המסילק לגמרי מחשש ״מתעסק בשטרותיו״. ובכן קאי גם הרי״ו בשיטת הסמ״ג וסיעתו.

קרוב לזה עולה לדינא גם לדעת הרא״ש בפירושו השני (דמשמע, שהוא עיקר אללו לעומת הראשון; דאפקי׳ בלשון ״אפשר״; וכמו שהוכיחו הרד״ך שם והשבו״י ח״א, סי׳ קי״ד, והג״פ ס״ק כ״ו). אולם, כיון דהרא״ש, לפי ביאורו בהוספתא, לא סבירא לי׳ לסברת הנך רבוותא, התולים את העיקר בסלוק חששת ״מתעסק בשטרותיו״, הלכך הוא דהוכרח להאי תנאה דתקנת עגונות; דממילא הרי קובעת לה גם שיטתו מדור בפני עלמה.

והנה, הר״ן שעל הרי״ף (סוף ״התקבל״) הביא התוספתא וסיים עליה: ״והתם בפקח משמע, דלא איירי בחרש; וא״כ ראוי להחמיר״; משמע, דרק ״ראוי״ כך מלד ״החומרא״, אבל לא מלד הדין; והיינו, דבחידושיו שעל התלמוד סתם להקל בשולח מינויו בכתב להאשתו שבמקום אחר, משום דשם איירי מלד הדין, — יולא אפוא מזה, דבמקום עיגון, דשם לא יתכן כלל ענין ״ראוי להחמיר״, ודאי, דסבירא לי׳ נמי, דמוקמינן שפיר אדינא. כמלא; דגם איהו קאי בשיטת הרא״ש, וכמו שכתב אליבי׳ הרד״ך.

ונראה, דכך היא גם הכרעת מרן בשו״ע (סי׳ ק״כ, ס״ה). דהוא, ז״ל, סתם בתחלה כהשוללים בכל גווני הועלת המינוי בכתב, ואת דעת הרמב״ם וסיעתו הביא בלשון ״ויש מכשירין בנשתתק״, בשעה שמשמע מלשונו בב״י, שדעתו נוטה, דהף לאותם המחמירים אין כאן אלא איסור

דרבנן, וכמו שהוכיחו באריכות הרד"ך והמבי"ט בתשובותיו (ח"ב, סי' קנ"ה), והג"פ (שם), — אם כן, הרי נקטינן בכה"ג כללא בש"ך יו"ד (בקיצור כללי הנהגת הוראות או"ה, ס"ה), דבזה, אף שמרן סובר לעיקר כהדעה הראשונה, שסתם כוותה, מ"מ בדרבנן יש לסמוך בשעת הדחק על הדעה הטפלה; וכש"כ אפיא במקום עיגון. ואף דהכא שתם להחמיר אפילו בנשתתק, דהוא מקום עיגון, לכאורה, — הנה באמת, „נשתתק" אינו עיגון גמור, כיון דאפשר בהרכנה, דלאלה המחמירים עדיפא מכתיבה; אבל במציאות כזו, שמהנשתתק נפסק כל כח התנועה, עד שאינו שייך כלל להרכנה, או אפילו בפקח, אלא שנמצא במדינת הים במצב כזה, שבלא מינוי בכתב, הויא המלאת גט לאשתו מן הנמנעות בתכלית, ובאופן, שבלא הגט, תתעגן כל ימיה: בכגון זה הוא שמכריע מרן לסמוך על המקילים למנות בכתב. נמצא, דגם מרן בשו"ע קאי בשיטת הרא"ש הנז' והר"ן; אלא שבנשתתק מחמיר יותר מהם, דלדידהו אין אנו נזקקין לחלק באופני נשתתק. וכוותייהו הכריעו להלכה: הרד"ך (שלפי מה שנתבארו בזה דברי התוספתא והירושלמי לעומקם, אין מקום לכל השגות הפר"ח שעליו) והמבי"ט, והשבו"י, והג"פ, ומהרי"מ מבריסק (שהביא הפת"ש ס"ק י"ח), והנודע בשערים.

אך, לפי מה שדקדק הבית מאיר מלשון רבנו ירוחם, דבפקח לא מהני מינוי בכתב אפילו מן התורה עפ"י סברת המל"מ, אם כן הויא המניעה בזה מצד עצמות הכתיבה, שאינה מועלת לגבי מינוי הסופר והעדים, ולא מצד חששא בעלמא ד„מתעסק בשטותיו", שאינה אלא מדרבנן, — ממילא, לא יתכן עוד לחלק חילוקים בפקח, לענין שנקל היכא שהאי חששא מסולקת לגמרי, כיון דלאו בדידה תליא מלתא כלל. לפי"ז, קאי רבנו ירוחם בשיטה מיוחדת, המתרת כתיבה רק גבי נשתתק והשוללת אותה מהפקח לגמרי בכל אופן שיהיה:

שונה אפיא בדרכה לגמרי מכל מה שנתבאר בזה היא שיטת ההגמי"י והמרדכי בשם ספר התרומה, והרשב"א בחידושיו, והטור (שתפס לעיקר כתירוצו הראשון של הרא"ש), והט"ז (סו"ס קכ"א), והפר"ח (סי' ק"כ, ס"ק י"ז); דלשיטה זו הרכנה עדיפא מכתיבה, לפי הכרעתם כההוספתא עפ"י פירושם בה ובדברי ר' מנא דירושלמי, מה שגורר אחריו לדידהו שלילת תועלת הכתיבה אפילו מנשתתק. והיינו שפרשו ספר התרומה ומעתיקיו הנזכרים והרשב"א במסקנתם, דלפיכך „אין אדם יכול לשלוח כתב ידו לב"ד שבמקום אחר, שיכתבו גט לאשתו": כדי להשמיענו בזה, דאף דבמציאות כזו תלויר

לפעמים אי-אפשרות מוחלטת להשיג גט באיזה אופן אחר, אפי"כ לא סמכינן אכתיבה כלל וכלל. —

המורם מכל האמור, דלאחר הדקדוק הנאות, נתבררו לנו חמש שיטות בנדון מינוי סופר ועדים עפ"י הכתיבה: א) שיטת הבה"ג והרי"ף, ורש"י, והתוספות, והרמב"ם, והעיטור, והרמב"ן, ותוספות רי"ד, והריא"ז, והריטב"א, שמתירים בין בנשתתק ובין בפקח, היכא שהסופר והעדים והאשה אינם במקום דירת הבעל, אפילו בדליכא עיגון וגם יש לו עלה לשלוח לה גט מוכן או לבוא בעצמו למקומה לגרשה; ב) שיטת הסמ"ג והסמ"ק, והכלבו, וריו"ו (לפירוש הב"י), דסברי נמי להקל בנשתתק; אולם בפקח אינם מתירים, אלא דוקא היכא שנוסף לזה, שהאשה והסופר והעדים הנם במקום אחר, אין גם שום עלה בעולם לגרשה באיזה אופן אחר, אף דעיגון ליכא מיהא בדבר; ג) שיטת הרא"ש, לפי תירוצו השני, והר"ן, ומרן בשו"ע, והרד"ך, והמבי"ט, והג"פ, והשבו"י, ומהרי"מ מבריסק, והנוב"ש, דלענין הקולא בנשתתק או בפקח, בשעת היותו דומה לנשתתק, מצריכינן מקום עיגון דוקא, — רק דלפי השו"ע יתוסף עוד תנאי גם בנשתתק גופי', כדלעיל; ד) שיטת ריו"ו, לפי פירוש הבית מאיר, דרק בנשתתק לבד יש להקל, ואפילו בדליכא חשש עיגון, אבל בפקח לא מהני כתב בכל גווני; ה) שיטת סה"ת וההגמי"י, והמרדכי, והרשב"א, והטור, והט"ז, והפר"ח, השוללים תועלת הכתב בין מפקח ובין מנשתתק, אפילו במקום עיגון:

יוצא לן ממילא לדינא, דבנד"ד, שהמגרש הוא במערכות המלחמה הנוראה, במקום שאין שם רב מסדר גיטין וגם אין שום מציאות בעולם להשיג איזה סופר בשביל כתיבת הגט, באופן, שבלי העלה דמינוי בכתב, הרי ענין הגירושין הוא מן הנמנעות בתכלית; ובנפלו, חלילה, במלחמה, עלול מאד, שיאבד זכרו, ואשתו תתעגן אפוא כל ימיה; ואפילו תסייע לה זכותה, שמיתתו תתברר באופן המספיק להתירה מכבליה אלה, הנה עדיין לפויים לה כבלים אחרים, מצד זיקתה ליבם כזה, העלול מתכונתו לעמוד בעקשנותו ובהסתרבותו, לבלתי יחלוץ לה בשום אופן בעולם, כאשר המר כבר את רוחה בהודעתו המוקדמת; — אם כן, במצב כזה, הרי הצטרפו ביחד כל המעלות, שמני חכמים לענין היתר מינוי בכתב, דממילא מתאחדים בזה להקל כל הנך עמודי ההוראה בעלי שלש השיטות הראשונות; באופן, שאותן השיטות האחרונות בטלות ברוב, הגדול מאד בבנין ובמנין. שבודאי יש לסמוך עליו כאן להלכה למעשה

בכל זאת, באם שאפשר, ראוי ונכון מאד, מצד חומר הענין, שזולת המינוי בכתב, ימנה המגרש גם בעל-פה את הסופר ועדי הגט שבפירושו בפני ב"ד או, לכה"פ, עדים, שישיג במחנהו ע"י השתדלות; כעצת אדמו"ר, ז"ל, בצ"צ החדש (סי' רע"ד, בקיצור אות א') ותשו' מהרי"מ מבריסק הנ"ל.

* * *

בנוגע לסדור גט כזה, יש לנהוג כך:

א) **ראשית** כל, יחקור כת"ר, קודם פנותו במכתב-הצעתו אל המגרש: אם ימצאון בפירושו שני עדים כשרים, שיכירו כראוי את כתב-יד המגרש. באם שלא ימצאון כאלה, יקח מהמתגרשת את המכתבים השונים, שקבלה מבעלה במשך עבודתו בצבא, ויהיו למשמרת ביד כת"ר עד התקבל כתב-המינוי, שאז יוכל לקיימו עפ"י ההקפה לחתימות המגרש, שבמכתביו הקודמים ההם. דאף שבבירור לא נדע, שהמגרש כתבם, מ"מ, כיון שלפי זה, שכל המכתבים נכתבו בכתב אחד, הגם שנשלחו בזמנים שונים וממקומות שונים, ולפי סדורם וסגנונם, ולפי תכנם, הכולל פרטיות: מעבודתו בצבא, מרדתו במלחמה, ממצבו במערכותיה, מרגשותיו ומרעיונותיו במצב כזה, ומעוד ענינים כאלה, השייכים לעצמותו ולמקומו ולשעתו, — אפשר לפי כל זה לדון לראות בעליל, שהבעל כתבם בעצמו; יש לסמוך אפוא במקום העיגון שלפנינו על קיום כזה בתורת סניף א), כמו שהעלה אדמו"ר, ז"ל, בתש' צ"צ החדש (סי' רע"ד, אות ג'). וכיון שיש כאן עוד מעלה גדולה, מה שכתב-המינוי יבוא ישר ליד כת"ר באמצעות הדואר, בתור תשובה על ההצעה, ששלח אל המגרש, שבכה"ג מכריע השכל, דליכא שום חשש זיוף, כמבואר בשו"ת בגדי ישע, שהביא הפת"ש (סו"ס קנ"ב) ובשדי חמד (מע"ג, סי' י"ט, אות ט'), אליבא דהב"א והחת"ס, ובתשובת הגאון בעל תורת חסד, שנדפסה בשו"ת ציוני (ח"א, סי' כ', בד"ה „ומעתה נבוא"), — ממילא, בהצטרף אותו הסניף אל מעלה זו, אפשר שפיר לסמוך גבי העיגון הגדול דנד"ד על כתב-המינוי, בלי שום קיום ב"ד. ועי' בשו"ת גבעת פנחס (סי' צ"א) ובשו"ת צ"צ החדש (שם, סוף אות ה').

אמנם, כל ההיתר הזה הוא רק באם שֶׁיִּבָּצֵר מהמגרש להשיג שם שלשה או, לכה"פ, שנים ב) מאתינו הַחֲיָלִים בשביל הקיום וגם בשביל עצם המינוי ג); אבל לא — היכא שיש באפשרות להשיג כאלה, אחרי ההשתדלות, כמו שיתבאר לקמן.

ב) **את** מכתב-ההצעה אל המגרש, שהוא איש המוני, יכתוב כת"ר בשפתנו המדוברת דוקא. בהקדמת מכתב כזה יש לבאר היטב, שבהיות שענין היתר א"א לעצמא הוא חמור מאד, מאד, על כן הוא שֶׁיִּדָּרֵשׁ מהמגרש להיות נזהר בתכלית למלא בדיוק עצום את כל הפרטיות המוצעת לפניו.

ג) **בתוך** מעטפת אותו המכתב יש להציע טופס שטר-מינוי סופר ועדים ושלוחים בשפתנו המדוברת ד), בעל סגנון קצר ה) כזה: „אני

יהושע

א) ואף דגבי האי סוג קיום בעינן, שהשטרות האחרים, שמקיימים מהם, יצאו מתחת ידי אחר, אפילו בהיותם בעצמם מקוימים, כדנקטינן בשו"ע חו"מ (סי' מ"ו, ס"ז), וכאן הרי יוצאים אותם המכתבים מיד האשה עצמה, — התם שאני, מטעם דהשטר, שאנו דנין עליו, הרי הוא ביד בעליו, החוזרים לקיימו, דממילא היא דיש לחוש, שמא זייפוהו מתוך אותם השטרות האחרים שבידם; אבל הכא, שכתב-המינוי, שעלינו לדון עליו, יבוא ישר מהמגרש ליד כת"ר באמצעות הדואר, מבלי שתגע בו יד המתגרשת כלל וכלל, הרי אין שום מציאות בעולם לאותו חשש הזיוף.

ב) עי' ברמ"א חו"מ (סי' מ"ו, ריש ס"ז) ובש"ך (שם, ס"ק ז').

ג) דכיון דהשגת עדים היא מן הנמנעות, סמכינן בשעת הדחק כזו רק על כתיבת הבעל גרידא, עפ"י מה שנתבאר בזה. ואף דכאן, שאינו יוצא מתחת יד השליח להולכה גט, שמסר לו הבעל בעצמו, בעינן לכו"ע עדים על השליחות (עי' בכ"מ פ"ו מהל' גירושין, ה"ד, ובשו"ע סי' קמ"א, סעיפי ח' וי"א), — מ"מ, כיון דמקילינן במקום העיגון דנד"ד, מטעם דחשבינן בזה את הכתיבה כדבור, ממילא, בהתקבלה להב"ד שבמקום האשה, הרי הויא הודעת כתיבתו, אחרי שידוע, שהיא נכתבה בעצם ידו, כהודעת פיו ממש בענין מינוי הסופר העדים והשלוחים; וא"כ, בְּהִקָּרֵא לפני הב"ד המינוי שעפ"י הכתיבה, הרי זה כאלו הוא שומע אותו מפורש יוצא באותו מעמד מפי המגרש עצמו; ובכן הרי איכא ב"ד, שבפניו נתמנה השליח.

ד) אולם בְּהִכָּתְבוֹ בלשה"ק, בהיות המגרש איש המוני, הרחוק בתכלית מהבנת הלשון וסגנונה, נראה, שאז אין שום ממש במינוי כזה; באופן, שלא יתכן כלל וכלל לסמוך עליו בסדור גט, חלילה, — וכש"כ הוא מהמבואר בשו"ע אדמו"ר הזקן, ז"ל, בהל' רבית (סעיף מ"ו, במוסגר).

ה) ענין הקיצור הוא, מה שנשמטו כאן כל אותן הלשונות שבמינויים כאלה, הידועות ב„סדרי גיטין", שאינן באמת אלא לרווחא-דמלתא-מופלגת; ובכלל זה — גם ביטול מודעות (עי' רמ"א, סי' קל"ד, ס"ג). והטעם פשוט, שמצד שהענין יהיה מסור בשעת סערת המלחמה ביד המגרש עצמו, בלי השגחת רב מסדר-גיטין, יש לחוש, שהאריכות תגרום לו בלבול בהבנת הענין, מה שעלול למשוך אחריו טעיות שונות. וכש"כ הוא מהמבואר בכתבי מהרא"י (סי' ע"ו), שכתב: „ונראה טעם וסברא

דכל

יהושע בן זלמן הכהן, בעפאלמעכטיג דיך, פב"ב, וואס וואהנט אין פיראטין ו), דיא שטאדט, וועלכע שטייט אויף דער טייך אודיי און אויף קוועללען-וואססער, אז דוא זאלסט שרייבען אַ גֶט פון מיינעטוועגען, יהושע בן זלמן הכהן, אויף לאז געטען מיט איהם מיין ווייב מטליא פרידא בת אליה; אַזַא גט, וואס זאל כשר זיין נאך דער דֵעָה פון דעם רב, וואססערער וועט איהם מְסַדֵר זיין; אויך בעפאלמעכטיג איך אייך, פב"פ און פב"פ, וואס וואהנען אין דערזעלבער שטאדט, אז איהר זאלט זיין עֵדִים און זאלט-זיך חַתְמענען אויף אַזַא גט. דער שרייבען מיט דעם חַתְמענען זאללען זיין פון מיינעטוועגען און פון איהרעטוועגען און פון געטעטוועגען. ווייטער בעפאלמעכטיג איך דיך סופר ז), פב"פ, אז דוא זאלסט זיין מיין שליח ח) אויף אבצוגעבען אנשטאט מיר דעם גט ט) אין דיא הענד פון פב"פ, וואס וואהנט אין דערזעלבער שטאדט; וואס דיך, פב"פ (היינו האחרון שנזכר בזה), בעפאלמעכטיג איך, אז דוא זאלסט זיין מיין שָלִיחַ לְהוֹלָכָה, אויף אבצוגעבען דעם גט אין דיא הענד פון מיין ווייב מטליא פרידא בת אליה. דעם שְלִיחִים גט-אבגעבונג מיט דיא ווערטער, וואס געהערען לוא דעם, זאללען זיין פונקט וויא מיין גט-אבגעבונג מיט מיינע ווערטער זעלבסט י). און באלד וויא דער גט וועט אריין אין מיין ווייבס הענד, זאל זיא דורך איהם ווערען גיגעט פון מיר און מותר לוא אללע מענשען יא). אויך נעם איך אויף זיך מיט איין ח"ס און שווער איין הארבע שְבוּעַת הַתּוֹרָה, וואססערע איך רייד-אויס ווארט-אין-ווארט מיט מיין מויל, אויף דער דֵעָה פון דעם הייליגען בּוֹרֵא יִתְבָּרֵךְ. אן שום פאלשקייט און אן איין שום זייטיקען געדאנק יב), אז איך וועל ניט מְבַטֵל-זיין דעם גט און ניט דיא בעפאלמעכטיגונג: פון דעם סופר מיט דיא עדים מיט דיא שְלוּחִים, וואס ווערען דא דערמאנט — ניט זייער בעפאלמעכטיגונג זעלבסט און ניט עטוואס פון זייער בעפאלמעכטיגונגס-רעכטע. אללעס, וואס אין דעם כְּתַב איז געזאגט-געווארען, האב איך גוט דורכגעלעזען און האב זיך דערויף אונטערגעשריבען. יום לירח שנת חמשת אלפים ושש מאות ושסים וחמש לבריאת עולם. פה

הכל שריר וקים יג).

נאם "

ד) במכתב-ההרשאה יזרו ויזהיר כת"ר את המגרש על אלה הפרטים: א) שאף אם לא יוכל להשיג ב"ד או עדים להביע לפניהם בפיו את כל תוכן שטר-המינוי, כפי שיתבאר, יביעו בפני עצמו מלה במלה, בשים לב אל כל אחת מהן, כראוי; בכדי, שקודם שיחתום, יבין היטב ענין כל מינוי ומינוי; ב) שבהריות, המשויר בסיום שטר-המינוי, יכתוב המגרש את מספר יום החודש, את שם החודש ואת שם מקום הִמָּצְאוֹ — כל פרט בריוחו הראוי; באופן, שבאם השלול סערת המלחמה ממנו את ידיעת המנין שלנו, יוכל לכתוב שם גם מנין הָרוּסִי ושם החודש הָרוּסִי, דסגי בהכי במצב נורא כזה (וכן יש לנהוג גם לענין מילוי הריוח, המשויר ביתר הטופסים דלקמן); ג) שאלל תיבת „נאם" יחתום בעצם ידו באותיות ברורות את שמו כפי שֶׁיִכָּתֵב בגט, דהיינו: „יהושע בן זלמן הכהן"; ד) שבאם יתכן מצד הכשרונות שלו ושל השעה, יותר טוב, שיכתוב בעצמו בכתיבה ברורה ומדוקדקת גם את כל שטר-המינוי בשלמותו, כפי שערכו כת"ר (רק שבאופן כזה על המגרש להשמיט

דכל מה שנוכל למעט ההרשאה, טפי עדיף, משום דאיכא למיחש, שמא יארע קלקול מרוב הכתיבה, ומתבטל השליחות; והכי אמרינן בריש „גיטין": „אתי למיגזייה" — ומה בכך, אי גזייה ומתבטל השליחות? אלא משום עיגונא הוא דהכי".

ו) כיון שהמינוי הוא שלא בפני המתמנה, צריך לשמנו דוקא עפ"י מקום דירתו: (עי' בקב נקי (סדר גט רביעי, סי' י"א, ס"ק ט') ובשו"ת בית שלמה (סי' קל"ט).

ז) עי' בק"נ (סדר גט שמיני, סי' ב', ס"ק ג').

ח) אף דלפי המבואר בסדר גט שני של הד"מ ומהרמ"י, יש להקדים בענין המינוי את השליח להסופר ולהעדים, — הנה, לפי המתבאר להמדקדק בד"מ ובברכת המים למהרמ"י (שם, סי' כ"ד), אין זה, אלא בכדי, שיוכל השליח להשיב על השאלות ל"ב ול"ג דס"ג שלישי של מהרמ"י. מה שלא יתכן אלא היכא, שהמגרש ממנה אותם בפניהם; ממילא, כיון דבנד"ד, מתמנים שלא בפניהם, אין מקום כלל לאותן השאלות, תו עדיף לעשות המינויים כפי סדרן הראוי (עי' בק"נ סדר גט שני, סי' י"ה, ס"ק ע"א. בשם מהריט"ץ).

ט) הערכת „שליח הנתינה", היא עפ"י תקנת המהרמ"י, שבסוף סדר גט שני, מהטעם הנכון, המבואר אצלו בברכת המים שם.

י) בטעם השינויים של התיבות האלו עי' בב"ש (סי' קמ"א, ס"ק מ"א).

יא) בטעם נתינות מאמר זה עי' בב"י (סי' קמ"א, בד"ה „ודע דתמיה לי").

יב) שנין השבועה הוא עיקר גדול במינוי בנד"ד, על כן הארכתי קצת בשבועה, על דרך הנוסח, המבואר בשו"ת מבי"ט (ח"ב, סי' קנ"ה).

יג) בכדי, שֶׁנִּכְתַּב „הכל שריר וקים", נוכל ללמוד גם משיטה אחרונה, אף שהמגרש יבוא רק על החתום, ולא יוכל לפי מצב עניינו לכתוב בעצמו גם את כל שטר-המינוי (עי' בשו"ע חוה"מ סי' מ"ד, סעיפי ב' וד', ובברכת המים סד"ג שני, סי' ס). והיינו שמסיים הכי גם הטור בסי' קמ"א את טופס הודאת הבעל בענין הגרושין ע"י שליח לקבלה.

להסמיך בסוף השטר את המלות: „גוט דורכגעלעזען" ולכתוב תחתן: „געשריבען"); אולם, בְּהֶבָּצֵר הדבר ממנו, דיה חתימתו לבדה יד).

ה) **תחת** המקום, המיועד לחתימת המגרש, יכתוב כת"ר בשביל ב"ד או עדים טופס שטר, אשר בכדי שיהיה ענינו מובן אפילו להמונים, שיזדמנו להמגרש בשביל ההזדקקות לצרכו, יערכו כת"ר בשפתנו המדוברת, בסגנון כזה: „פאר אונז, דיא אונטערגעשריבענע, האט יהושע בן זלמן הכהן בעפאלמעכטיגט מיט זיין מויל דייטליך, אז פב"פ, וואס וואהנט אין פיראטין, דיא שטאדט, וועלכע שטייט אויף דעם טייך אודיי און אויף קוועללען-וואססער, זאל שרייבען אַ גט פון יהושע בן זלמן הכהן'ס-וועגען, אויף לוא געטען מיט איהם זיין ווייב מטליא פרידא בת אליה, און פב"פ מיט פב"פ, וואס וואהנען אין דערזעלבער שטאדט, זאללען זיין עדים, לוא חַתְמענען-זיך אויף דעם גט, און פב"פ, דער סופר, זאל זיין אַ שָׁלִיחַ אויף אָבצוגעבען דעם גט לוא איין שָׁלִיחַ לְהוֹלָכָה, און פב"פ, וואס וואהנט אין דערזעלבער שטאדט, זאל זיין דער שליח להולכה, דאס הייסט: ער זאל אבגעבען אַזאַ גט אין דיא הענד פון דער ווייב, מטליא פרידא בת אליה. אויך האט יהושע בן זלמן הכהן גענומען אויף זיך מיט איין חֵרֶם און האט געשווארען אַ שבועת התורה, אז ער זאל ניט מְבַטֵּל-זיין: ניט דעם גט, ניט דיא בעפאלמעכטיגונג פון דעם סופר מיט דיא עדים מיט דיא שלוחים און ניט עטוואס פון זייערע בעפאלמעכטיגונגס-רעכטע. ווייטער, האט יהושע בן זלמן הכהן בעפעסטיגט מיט זיין אייגענער אונטערשריפט איין שְׁטַר, אין וועלכען דיא אללע בעפאלמעכטיגונגען זיינען אויסגעשריבען וויא געהעריג איז. אלזא, ווייל מיר האבען דאס אללעס געזעהען און געהערט און עס איז געטאהן-געווארען פאר אונז, האבען מיר עס פערשריבען און זיך געחַתְמעט. יום לירח שנת חמשת אלפים ושש מאות וששים וחמש לבריאת עולם. פה.

הכל שריר וקים.

נאם

ונאם ונאם

ו) **במכתב**-ההלעה יוסיף אפוא כת"ר להזהיר את המגרש גם בדבר אלה הפרטים:

א) שהחותמים על השטר הזה לא יהיו קרובים, לא זה לזה ולא להמתגרשים; **ב**) שלבד שמותיהם ושמות אבותיהם, יחתמו גם את כינויי משפחותיהם טו); **ג**) שיהיו ב"ד של שלשה טז); ובאם שאפשר, שיהיו גם תורנים — מה טוב; אולם, בְּהִבָּצֵר ממנו כזאת, ישיג, לכה"פ, שני עדים כשרים, שיחתמו על השטר בתורת עדות יז); **ד**) שקודם שיחתום המגרש על שטר-המינוי שלו לפני הב"ד או העדים, ימנה בפניהם את הסופר והעדים והשלוחים גם בעל-פה, ע"י מה שיאמר לפניהם כל נוסח שטר-המינוי, כראוי; רק שיזהר להחליף בלשינות „נסתר" את לשונות ה„נוכח", האמורות שם לממוניו; **ה**) שאחרי שיאמר המגרש מאמר כזה לפני הנזכרים, יחתום הוא על שטר-המינוי שלו והם יחתמו על השטר שלהם; **ו**) שתחת שטר הב"ד או העדים יוסיף המגרש לחתום על ההודאה יח), שיערוך כת"ר בשבילו, בסגנון כזה: „אללעס, וואס איך האב געשריבען דא אין מיין אויבערשטען בעפאלמעכטיגונגס-דאקומענט, האב איך דאסזעלבע פריהער געזאגט מיט מיין מויל דייטליך פאר דיא מענשען, וואססערע זיינען דא אונטערגעשריבען אויף זייער דאקומענט. ולראיה באתי על

יד) אף דבאמת, לפי מה שמדמינן כתיבה לדבור לענין המינוי, ראוי להצריך, שהמגרש יכתוב בזה בעצמו כל מלה ומלה, דאז תשתוה יותר פעולתו להדבור, שכל אחת ממלותיו תתבטא מפי האדם עצמו, — מ"מ, כיון שהוא חותם על כל המבואר בשטר המינוי אחרי הקריאה הנאותה, הרי הויא מיהא הסכמה אלימתא על כל פרטיו, דסגי בה שפיר, כמבואר בתוס' „גיטין" (ע"א, א', בד"ה „אמר ר' זירא"), „דגבי גט אין צריך הגדה בפה, רק שמתרצה"; וכן פסק בשו"ת צ"צ החדש (סי' קמ"ה, סוף אות ב'); יעו"ש.

טו) אף שמצד הדין אין זה נחוץ, ראוי ונכון כך לצִיפרא דשטרא, מצד מנהג העולם, שנקבע כך בימינו בכל התעודות הנמוסיות השונות. ועי' בס' השלמת הסדרים (סדר גט שני, סי' נ"ט, ס"ק נ"א).

טז) דאז בהיות לשטרס דין „מעשה-בית-דין", יש בזה המעלה, שהרבה גדולים מהראשונים והאחרונים מקילים גבי, דאינו צריך קיום כלל; וכמו שפסקי ב„מקום דחק ועיגון" הרמ"א (סו"ס קמ"ב) ועוד הרבה פוסקים, שהובאו בס' יאיר נתיב על סדור גיטין (סי' י"א) ובביאור דברי מרדכי שם (ס"ק נ"א), ובשדי חמד (מע"ג, סי' י"ט, אות ט').

יז) דאכתי איכא מעלה, הא ד„מן התורה עדים החתומים על השטר, כאלו נחקרה עדותן בב"ד דמי", דלפיכך אפשר לסמוך עליהם במקום עיגון גדול בלי קיום: עי' בב"ש (סי' קמ"א, ס"ק ל"ו ול"ה) ובפת"ש (ס"ק ט"ז); וכבר נתבאר בשו"ת צ"צ החדש (סי' קמ"ה, אות א', מד"ה „והנה בנד"ד" עד סוף הענין), דבכהאי גוונא אין להאמיר ולומר, דהוה „מפי כתבם".

יח) מטעם, דכיון שחתימות הב"ד או העדים אינן נכרות בפיראטין, לפיכך יש להצריך, שיודה בזה גם המגרש בעצמו, אחרי שחתימתו ידועה שם, פחות או יותר, וגם שהוא נאמן בהודאתו; וכמו שנתבאר באריכות בצ"צ הנז' (ריש סי' קמ"ה).

על החתום יום ___ לירח ___ שנת חמשת אלפים ושש מאות וששים וחמש לבריאת עולם. פה ___.

הכל שריר וקים.

נאום ___"; ה) שבאם לא ימלא גם עדים לחתום על השטר הנ"ל, שנערך בשבילם, אזי בל ישכח המגרש לגנוז משטר-המינוי שלו את אותו השטר ביחד עם הודאתו; מחמת שבאופן כזה אפשר להסתפק, רק בשטר-המינוי שלו לבדו.

ו) **והנה** ברש"י ד"גיטין" (ע"א, א', בד"ה "חרש") מוכח, דבמינוי ע"י הכתב בעינן, שיהיה ידוע לנו, שהמגרש מסר את הכתב ליד ממוניו; והיינו מטעם, דאילה"כ חיישינן לשמא כתבו ונמלך, כהא דנקטינן במתניתין ד"ב"ב" (קל"ה, ב') לענין דייתיקי; והדברים מפורשים בתש' רד"ך הנז'; — בכדי להגלל אפוא מחשש זה, יודיע כת"ר את המגרש, שאחרי מסרו על הדואר את שטר-המינוי עפ"י אדריסת כת"ר, ימסור שם במעטפה מיוחדה עוד שטר, החתום ממנו יט), בסגנון כזה: "איך יהושע בן זלמן הכהן, האב היינט אוועגגעשיקט אין פירסטין דורך פאסט אַ כְּתַב, וואססערער איז אונטערגעשריבען מיט מיין האנד, וועגען דעם, וואס איך האב בעפאלמעכטיגט: פב"פ, וואס וואהנט אין פירסטין, וועלכע שטייט אויף דער טייך אודיי און אויף קוועללען-וואססער, אז ער זאל אויפשרייבען פון מיינט-וועגען אַ גט, לוא געטין מיט איהם מיין ווייב מעליא פרידא בת אליה, און פב"פ מיט פב"פ, וואס וואהנען אין דערזועלבער שטאדט, זאללען חַתְמענען דעם גט, און דער סופר פב"פ זאל אויך זיין אַ שָׁלִיחַ אויף אבצוגעבען דעם גט אין דיא הענד פון דעם שליח-להולכה, אין פב"פ, וואס וואהנט אין דערזועלבער שטאדט, זאל זיין דער שליח-להולכה, אויף אבצוגעבען דעם גט אין מיין ווייבס הענד. אזא כְּתַב האב איך אוועגגעשיקט אויף דעם פירסטינער רב'ס אדרעססע, בכדי ער זאל דאס אללעס מודיע-זיין מיינע בעפאלמעכטיגטע. ולראיה בעה"ח יום ___ לירח ___ שנה חמשת אלפים ושש מאות וששים וחמש לבריאת עולם. פה ___.

הכל שריר וקים.

נאום ___".

ז) **מאליו** מובן, כי את כל טופסי השטרות האלה יש לכתוב באותיות ברורות ומדוקדקות, כמו שנוהגין ב"הרשאה".

ח) **אחרי** בתקבל האשה את הגט, הנה יולד אז ספק, פן נהרג, חלילה, המגרש במלחמה קודם קבלתה ונתיר אפוא יבמה לשוק בלא חליצה (עי' בשו"ע כו"ם קמ"א ובפת"ש שם, ס"ק ע'), — על כן יש לכת"ר לשלוח ביום קבלתה תלגרמא אל המגרש, בעלת תוכן כזה: "הגט נסדר. הודיענו משלומך"; ורק, אחרי התקבל מכתב-תשובתו על שם כת"ר בחתימת-ידו, הדומה בתכלית לחתימותיו שעל שטר-המינוי ושעל מכתביו הקודמים, אז אז אפשר להתירה לעלמא.

נמשך מזה, שעל כת"ר להודיע את המגרש במכתב-ההלעה, שלא יהיה באפשרות להתיר את אשתו בהגט שתקבל, אלא לאחר שיתקבל מכתב חתום מהמגרש עצמו בתשובה על אותה התלגרמא, שכת"ר בהלעתו רשם לו טופסה מראש. —

וה' ישבית מלחמות לנצח ויגדור פרצות עמנו בבי"א!

סימן מב.

ע"ד קביעת סגנון כתיבת שם העיר החדשה מיכיילאווקא בגיטין.

נראה, דאף להט"ג (שמות עיירות ונהרות, ס"ק י"ח), הסובר, דבמקומות הרחוקים מאותן המדינות, הקוראות תית"ן כמו היה"ן, טפי עדיף לכתוב בחי"ת מאשר בכ"ף רפויה; מ"מ, כיון דלדידי' גופי' קשה להחליט שם נגד המשמעות הכוללת של הרמ"א (קכ"ט, ל"א) בזה, — אם כן, בנד"ד, שמפורסם בארצנו, דשם "מיכיילאווקא" יוצא בלשון רוסית משם האיש "מיכאיל", שבשפה ההמונית נקרא: "מִיכַיילָא", שנשתרבב אגלס מהשם העברי "מיכאל", בודאי יודה גם הט"ג, דיש לכתיב בכ"ף דוקא, כפי מקור השם; דבכה"ג פשיטא, דאין מקום לחוש לשמא יטעו לקרות בכ"ף דגושה.

וכבר מבוארת סברא כעין זו בס' ברכת המים למוהרמר"י, ז"ל, שכתב: "לחריים כו' — פתחיה המכונה לחריים כו'. ונראה, דמש"כ (הז"מ והיש"ש): "לחריים", ולא בכ"ף, כמו שאר כינויים של לעז, היינו מפני שכינוי זה קרוב קצת ללשון עברי כו'; לכך כותבין בחי"ת, כמו: "פתחיה"". והנה, בכדי שלא יסתור מוהרמר"י בעצמו כאן הא דדחה לעיל גבי כינוי "איכל" את דברי היש"ש, הסובר, ד"כותבין "איחל" בחי"ת, לפי שהוא נגזר מ"יחיאל", מטעם ד"אנו אין לנו אלא דברי רמ"א ורמ"י, שכתבו, דיש

יט) ואף שהרדי"ך הצריך שם עדים בשביל שלוק החבש הנ"ל, — אין זה, אלא משום דבנדון דידי' לא היתה מגיאות להשגה שלפניו, כמו שמתבאר מהענין; אבל היכא שאפשר בשטר-הודאת המגרש, ודאי, דסגי בזה שפיר.

דיש לכתוב „איכל" בכ"ף. וכן המנהג פשוט, שכל האנשים, שנקראים כן, חותמין בשטרות בכ"ף. — וההכרח לומר, דקאמר הכי רק גבי „איכל", שהרמ"א והרמ"י ציינו בפירוש את הכינוי הזה בכ"ף, דממילא כבר נקבע על פיהם סגנון כתיבתו כך, וכמו שאנו רואים בעינינו מחתימות העולם (עי' ט"ז שא"י, ס"ק ל"ג); לפיכך הוא, דאין להשגיח על מקורו העברי (וה"ה ליתר הכינויים, שכבר נקבעה כתיבתם בכ"ף, כמו „רעכל" מ„רחל": עי' ט"ז שכ"ר, ס"ק ב', ושב"מ, ס"ק ט"ו); משא"כ גבי „לחריים", שלא נתפרש. אלא אותם הפוסקים סגנון כתיבתו, לא חש מוהרמ"י לכללא דידהו ומכריע כדעת היש"ש הנ'.

מעתה, אם הוא, ז"ל, הכריע כך אפילו נגד כללא דהנך רבוותא, — כש"כ, להיפך, היכא דהאי כללא מסייע לנו, כנלע"ד.

סימן מג

ע"ד הג"פ, שהובא לכת"ר מאחד הרבנים המפורסמים ע"י שליח להולכה. והנה, לתמהון כת"ר, נכתב בהגט: „יהיאל מיכל המכונה מיכל", נגד הקבוע להלכה עפ"י דעת החת"ס, שהביא הט"ז בהשמטות, לכתוב בכה"ג „דמתקרי" דוקא. ואחרי אשר הט"ז שם הצריך עיון לגבי דיעבד, כשנכתב „המכונה", מסופק אפוא כת"ר: אם למסור הגט ליד האשה, כיון שאפשר להשיג גט אחר?

הנה, באמת גדול מאד התמהון על הרב המסדר, דהרי לית מאן דפליג בהא, דבכהאי גוונא אין מקום ל„המכונה"; מטעם, דכיון דעלינו לכפול אותו שם הלעז, שנתעלה להצטרף עם שם הקודש למעלת שם-המובהק, שעולה בו לתורה וכדומה, דממילא נעשה גם הוא בזה לעיקר, אם כן אינו נופל עליו כלל לשון „המכונה"; ועוד, דהוי כשני שמות לעז הנפרדים, שדינם לכתוב ביניהם „דמתקרי" דוקא (עי' בק"נ כלל ל"ח, סי' י"ג, וכלל מ', סי' ח', ובתשו' מים חיים סי' כ"ג, ובשדי חמד מערכת גט, סי' ו', אות י"א).

תו נלע"ד להוסיף בזה עוד טעם שלישי: הנה, פירוש מלת „המכונה" הוא, שהאדם נתכנה בשם אחר המשונה משמו המובהק, כמו שהביא בתשו' שואל ומשיב (מהד"ת, ח"ד, סי' א') מהא שפירש רש"י ב„מגילה" (כ"ה, א', בד"ה „המכנה בעריות"), ד„כינוי הוא לשון היפך, שמהפך דבורו"; וכך הוא גם פירוש „כינויי נדרים", — אם כן, אם נבוא לכתוב: „יחיאל מיכל המכונה מיכל", הרי קרוב לחוש, דבכה"ג יסברו הקוראים, שהכינוי מיכל משונה בהברת נקודו מן „מיכל" הראשון, הנכלל בשם-המובהק; די"ל, דעד כאן לא קא מיפלגי הט"ז והג"מ (שהובאו בפת"ש ס"ק ל"ו) על הבית מאיר (גבי עובדת הגט, שנכתב בו: „יעקב ישראל דמתקרי ישראל"), השולל לגמרי ענין כפילת השמות, מצד האי חששא, אלא גבי „דמתקרי"; כיון שאין כל הכרח מצד גוף המלה הזאת לפרשה כחששת הב"מ; אבל גבי „המכונה", שפירוש עצמות מלה זו הוא: „שם אחר, המשונה מהמובהק"; דממילא, הרי עומד הכתוב בגט ולוות, דאף שהכינוי „מיכל" דומה באותיותיו ל„מיכל" הראשון, שנתעלה למדרגת שם-העיקר, מ"מ, יש ויש בו שינוי בהברת קריאתו, — בכה"ג שפיר מודים כו"ע להב"מ.

אמנם — לדינא: כיון שכבר עשה הרב המסדר מעשה, יש לחוש לזילותא דידי' ולסמוך על תשו' שו"מ הנ"ל ותשו' מוהרי"א הלוי (ח"א, סי' ק"מ), שהורו להקל באופן כעובדא דידן למסור הגט ליד האשה.

סימן מד.

ע"ד סדור גט ע"י שליח לאחד, שבמקום הכתיבה עולה לתורה בשם „גרשון בן צבי", וגם ידוע במקום הכתיבה, שנתהזק לעלות כך לתורה אף במקום הנתינה; רק שעליתו לתורה היא לעתים רחוקות. אולם אביו, הדר במקום הכתיבה, עולה תדיר לתורה וגם חותם בשם עריסתו „צבי אריה", ובפי"כ נקרא בשני המקומות ההם בכינוי „הירש".

הנה, אם היו הכתיבה והנתינה במקום דירת האב פשוט מאד, שיש לכתוב שם אביו רק „צבי אריה דמתקרי *) הירש", מבלי להזכיר גם שם „צבי" לבד; דהרי אין בידו לשנות שם אביו, כדברי הרא"ש בתשובותיו (כלל י"ז, סי' י"ב). ובפרט, דבכה"ג לא מפסידינן מידי, דהא אפילו אם אביו בעצמו היה נקרא לפעמים

*) דבכה"ג עדיף „דמתקרי" מ„המכונה": כדי לחוש לכתחלה להכרעת אותם הגאונים הסוברים, ד„המכונה" קאי על השם על האדם ביחד; כמו שהעלה בדברים נכונים בקי"נ (כלל ל"ה, אות ט"ו); וכ"פ גם בתש' חא"ס (סי' ע"ז) מטעם אחר; יעוי"ש,

לפעמים גם בשם „לבי" לבד, הרי דינו בזה כקילור השם, דאפשר להשמיטו אפילו לכתחלה. כמש"פ הט"ג בלקו"ש ס"ב; ועוד, כיון שהמגרש עולה לתורה רק לעתים רחוקות, הרי הוה זה רק פורתא בשם אחד, דבאופן כזה הרי אפילו לרווחא דמלתא אין להזכירו, אפילו בהיות מציאות כזו גבי האב בעצמו, וכמבואר שם בט"ג.

אולם. כיון שצריך לשלוח הגט למקום אחר, היכא שהמגרש החזיק לאביו רק את השם „לבי", באופן, שאין ידוע שם כלל הצירוף דשם „אריה" שבמקום הכתיבה, — יש להתבונן אפוא בענין כתיבת השמות: אם נכתוב כפי הראוי בדרך כלל: „לבי המכונה הירש (שם מקום הנתינה) דמתקרי לבי אריה (שם מקום הכתיבה)", הר"ז שקר, דהא הוא אינו נקרא כלל בשם „לבי" לבד, והבן הרי לאו כל כמיניה לשנות שמו (בפרט בהיות האב בחיים, כבנד"ד: עי' ג"פ ס"ק נ"ג); ואם נכתוב רק השם האמתי „לבי אריה דמתקרי הירש", הא יהיה כאן לעז דבני מקום הנתינה, השלתי יודעים כלל משם כזה.

והנה, היכא שהחזיק לאביו במקום הנתינה שם אחר לגמרי, השלתי כלול בתוך שמותיו האמתים, פסקו בתשו' פנ"י (ח"ב, סי' ע"ט) ובתשו' ב"ח החדשות (סי' פ"ו), שלא להזכיר כלל שם האב בגט; ואף בתשו' חאנ"ש (סי' ק"פ) פסק לכתוב בכה"ג רק שם האב האמתי דמקום הכתיבה, בלי הזכרת השם דמקום נתינה כלל, — הנה, למעשה לא יתכן לסמוך עליו נגד הנך רבוותא, שכפי הנראה לא ראה דבריהם כלל, אחרי שלא הזכירם אפילו ברמיזה.

אבן, בנד"ד נראה, דאין אנו נזקקין להשמטת השם, דשתי עלות יש בדבר: א) כיון דכינוי „הירש" היא חניכת האב, שהכל קורין אותו בה גם במקום הנתינה, הרי סגי בזו לבדה, היכא שיש איזה ספק בשם המובהק, — א"כ אפשר לכתוב בהגט „הירש דמתקרי לבי אריה"; ב) כיון שהבן החזיק לאביו שם „לבי" גם במקום מגורי האב, שהוא מקום הכתיבה, ממילא לא גרע מכל שם, שאחרים מקצרין לאדם משמותיו בעיר, דאף שאין שואלין בזה הסכמתו מקודם, אפיה"כ מיקרי זה שפיר הוחזק, לענין, שטפי עדיף להזכירו לכתחלה בגט (עי' ט"ג לקו"ש, ס"ק ד'); ועוד, כיון שהשם „לבי" נכלל בשמות האב האמתים, אפשר לומר, דרק לשנות שם האב אין בידו של הבן, אבל לקצר יש בידו, כמו שהעלה בתש' חאנ"ש (סי' ד'. ועי' בשד"ח, מע"ג, סו"ס ל"ו); ותו, כיון שהאב בעצמו נקרא באמת בפי"כ „הירש" לבד, שהוא בלשוננו תרגומו של „לבי", באופן כזה ודאי, דיכול להחזיק לאביו בלשה"ק אותו השם נופי', בהוא נקרא בו בשפה המדוברת, אחרי שאין כאן לא שינוי ואף לא קיצור, רק העתקה בעלמא; נוסף לזה, הרי בכל גוונא אין זה בגדר שקר, בהזכירנו גם השם „לבי", כיון דהכל יודעים ששם „לבי" ו„הירש" אחד הוא (עי' ג"פ ס"ק פ"ז, בד"ה „כתב מרן"), — הלכך, בהצטרף כל הנך טעמי, אפשר לכתוב שפיר „לבי המכונה הירש דמתקרי לבי אריה" (ויש להקדים בזה הכינוי „הירש", כיון שנקרא בו גם במקום הנתינה, וכמש"כ בג"פ ס"ק פ"ט. ועי' בשד"ח, מע"ג, סי' ו', אות ר).

והנה, למעשה מוטב, שיתפיס כת"ר בעלה השניה, כיון שעל פיה הרי יפורש בהגט שם האב בשלמות שנטעו המפורסם במקום הנתינה, שהוא עיקר.



סימן מ"ה.

שמעון בן אליקים המכונה נעציל גרש נשיו הראשונה והשניה; אך בבואו אחרי שנים אחדות לגרש גם אשתו השלישית, נודע לכת"ר בדרך הזדמנות ע"י מכתב אחי המגרש, שלפני שלשים שנה, בהתגוררו בעיר מולדתו, היה שמו „משה", ורק סמוך לעקירת דירתו שינה שמו ע"י תחבולה בתוך ספרי־הפקידים שבערכאות לשם „שמעון", שממילא נקבע כך גם בתעודת־מסעו (פאספארט), שהוא מקבל בכל שנה; וכן נקרא בפי"כ מאז צאתו מעירו והתישבו בעיר כת"ר; וכך הנן גם עליתו לתורה וחתימתו.

ובדבר שם אביו — הנה, השם האמתי הוא כמו שנכתב באותם הגיטין, דהיינו כפי שהוחזק לעלות לתורה ושנכתב בכתובות נשיו הקודמות; אולם, בערכאות שינהו אז לשם „יונה", כפי שהוא כתוב בתעודת־מסעו; וגם, בנשאו אשתו השלישית בעיר אחרת, דקדק שם הרב מטעה"מ לרשום השם בספרי הזכרונות כפי תעודת־מסעו, וכך נכתב גם בכתובתה.

נראה, דגם בגט זה יש לכתוב השמות באותו הסגנון שבגיטיו הקודמים, דהכא אין לחוש להא דנקטינן בשו"ע (קכ"ט, י"ב), שצריך לכתוב לכתחלה כל השמות, שיש במקום אחר להמתגרשים: חדא, דהא הט"ג (שנ"מ, ס"ק ז', ושנ"ק, ס"ק ד') העלה בדברים נכונים, דהאי דינא לא אתמר, אלא היכא שמפורסם במקום הכתיבה והנתינה, שיש להמגרש עוד איזה שם אחר, אף שאינה ידועה איכותו; אבל היכא שאינו ידוע כלל במקום הכתיבה והנתינה ממציאות שם במקום אחר, אזי, אדרבה, מגד לתא

דנשתהע

ד„נשתקע״, — תחשב עוד לגריעותא הזכרת שם כזה; וכן פסקו בתש׳ מים חיים (סי׳ מ״א) ובתש׳ חא״ש (סי׳ ל״ו), ובשד״ח (מע״ג, סי׳ מ״ג, אות ל״א); ועוד, דכיון שמטעם הכמוס עמדו שינה שמו גם בספרי הערכאות, אם כן, אפילו היה בא לעיר מולדתו, הלא מצד אימת המלכות, היה בודאי מדקדק הרבה ומתחכם בכל מיני תחבולות, שֶׁיִּקָּרֵא רק בשם השינוי, מה שהיה עולה בידו בנקל, מחמת דלאחר משך ארוך כשלשים שנה, בודאי נשתכח לגמרי שמו הראשון, — ממילא, הרי אין לך נשתקע גדול מזה.

זולת זאת, אפילו אם הָיִינוּ מושללים מהכרעת הט״ג וסיעתו הנ״ל, וגם שהמגרש לא היה משנה שמו בספרי הערכאות, ועם זה היה מתברר לכת״ר, שבעיר מולדתו זוכרים עדיין הכל את שמו הראשון „משה״, — מ״מ בנד״ד, כיון דאם נזכיר גם שם „משה״, יֵצֵא בזה לעז על גיטיו הקודמים, א״כ, בכדי להנצל מלעז גדול כזה דגבי מגרש אחד, בודאי יש לדון בזה דין „דיעבד״, כיון דבדיעבד כשרה השמטה כזו אליבא דכולי עלמא, אחרי שאינו ידוע כלל לבני מקום הכתיבה והנתינה, שיש לו שם אחר באיזה מקום (עי׳ ב״ש, ס״ק כ״ב, ותשו׳ צ״צ החדש, ריש סי׳ קפ״א וקפ״ה, ושד״ח, שם, סי׳ ל״ו, אות ז׳). וכש״כ הוא מהמבואר בתשו׳ מהרי״ט (ח״א, סי׳ פ״ו) בנדון העמידה על כל אות ואות, דאיתא בגמרא גבי בר הדיא, יעו״ש.

ועיד שינוי שם האב בתעודת־המסע של המגרש ובספרי הזכרונות של הרב מטעה״מ ובכתובת המתגרשת, — הנה, כבר איקבעא הלכתא כהרא״ש בתשובותיו (כלל י״ז, סי׳ י״ב), דהבן לאו כל כמיני׳ לשנות שם אביו; א״כ, כיון דנוסף לזה הוחזק במקום הכתיבה והנתינה לעליה לתורה ולחתימה רק בשם האמתי של אביו, דהיינו „אליקים המכונה געציל״, פשיטא, דאין להשגיח כלל על מה ששינהו לגבי אותם הפרטים. באופן, שאין כאן מקום כלל אפילו לעצת אדמו״ר, זצ״ל, בצ״צ הנז׳ (סי׳ קנ״א) לכתוב בזה „וכל שום דאית לאבהתי״, נגד מנהגנו התמידי; משום דבנדון דהצ״צ היה המגרש מוחזק במקום כו״כ (עי׳ בסוף „קיצורו״ שם) לכל מילי בהשם ששינה לאביו, היפך מנד״ד. ובפרט, שאדמו״ר גופי׳ לא החליט לעיקר כעצתו, כפי הנראה ממסקנתו ב„קיצורו״. כש״כ אפוא בנד״ד, שבאם נוסיף בגט השלישי „וכל שום״, תו הדרינן לדררא דלעז על גיטיו הקודמים.

סימן מו.

ע״ד שאלתו, זו לשונה: „איש אחד מפערעיאסלאוו נשא בתולה מעירנו, וכתב החזן את שמו בכתובה, עפ״י מה שהגידו הוא ואביו: „יוסף אהרן ב״ר אלחנן״. וכך עלה לתורה בשבת הראשונה שאחר חתונתו, וכך רשם השמש ברשימת העולים לתורה שבידו. כן נזרקה מפי המגרש מתוך הדברים תיכף אחרי חתונתו פעם אחת בבית חמותו, שיש לו שני שמות, אף שבפי כל נקרא רק בשם „אהרן״ לבד. והנה, במשך חמשת השבועות, שהתגורר בעירנו אחרי התונתו עלה לתורה עוד שתים או שלש פעמים; אולם, באלה הפעמים אין מי שזוכר, איך היה מגיד להם שמו ושם אביו וגם לא נרשם ברשימה הנ״ל. אחרי המשך הנ״ל, באשר לא מיתדר להו, באו אלי הזוג להתגרש, ויגידו לי הוא ואביו וקרוב שלהם שמותיהם קודם הגט בפני עשרה אנשים, כי שם המגרש בעליתו לתורה בתמידות הוא „יוסף אהרן״, בפי״כ — „אהרן״, ושם אביו — „אלחנן״ לתורה וגם בפי״כ. עפי״ז כתבתי בגט: „יוסף אהרן דמתקרי אהרן בן אלחנן״. אך בעוד ימים אחדים אחרי הגט, כאשר שבו לפערעיאסלאוו, הגידו לפני הרב דשם, שהערימו בשמותיהם, היינו, ששם המגרש הוא רק „אהרן״ בלבד, ומעולם לא נקרא שמו בצירוף „יוסף״, ושם אביו הוא „חנן״ ועשו זאת, בכדי להתנקם בהמגורשת. והנה, הרב מפערעיאסלאוו עשה דרישה וחקירה, ונתודע לו, ששם „יוסף״ אינו ידוע כלל בעירו, אולם האב עולה גם שם לתורה בשם „אלחנן״, רק שבפי״כ נקרא „חנן״. והנה, כעת נשתטה המגרש, ר״ל, עד שנראו בו הסימנים המבוארים ב„חגיגה״, באופן, שלא יתכן כלל להשיג ממנו גט אחר״.

הנה, לחומר הנושא, נחוץ להאריך בליבון הלכתא דא, על כן אצבתי עמודי ההיתר חמשה:

א.) **בנדון** שם המגרש, לכאורה, היה לו להמסדר לכתוב אף לכתחלה השם דמקום כתיבה ונתינה „יוסף אהרן״ ועל השם, שיש לו בפערעיאסלאוו — „דמתקרי אהרן״; דאף בהיותו שם העריסה והעליה לתורה והחתימה או שם החולי, הרי יש להקדים שם דמקום כו״נ, כמבואר בשו״ע (קכ״ט, י״ב) ובנ״פ (שם, סוס״ק כ״א). ובנד״ד עשה כך כת״ר ממילא, אף שלא ידע מהשם הפערעיאסלאווי, מחמת שגם במקום כו״נ נקרא בפי״כ „אהרן״, — נמצא, שרי

נזכר בהגט מבלי משים גם השם דמקום אחר. והנה, אף לפי הלעז הנוכחי, יפה עשה, שהקדים שם „יוסף אהרן", משום דאף לדברי הבעל המערער, שבאמת שמו גם מעריסה רק „אהרן", כמו שנקרא בפי"כ, מ"מ הרי חשוב שם העליה לתורה עיקר לגבי' לענין ההקדמה, כדמוכח להדיא בט"ג (לקו"ש, ס"ק ד'). הגם שבפערעיאסלאוו עולה גם לתורה, לפי ערעורו, רק „אהרן" לבד, — מיהו הרי אזלינן בכל ענין בתר מקים הכתיבה והנתינה, ששמו המובהק כאן הוא „יוסף אהרן". ואפילו היה חותם במקום הכוה"נ רק „אהרן" לחוד (מה שלא הוזכר מזה כת"ר), דאז ראוי הוא להקדמה, אף לעומת שם העליה לתורה הנז', מהיותו עוד גם שם העריסה וגם שם הקריאה בפי"כ, דכש"כ הוא מהמבואר בג"פ (סוס"ק ל"ח, יעו"ש); מ"מ אף באופן כזה, הרי בדיעבד מיהא אין קפידא לענין הקדימה, אחרי שהשמות מפירשים בגט בלשון „דמתקרי", כהריב"ש, דנקטינן כוותי' בשו"ע (ס"ב), וכמו שהכריע הנ"מ (סנ"ר, אות י"ט, ס"ק כ') נגד הב"ש, דבכה"ג אף שלא נתן עדיין הגט, מקרי נמי „דיעבד", ושפיר ינתן.

אבן, כל זה הוא, באם שנתפוס, שהשם „יוסף אהרן" נתחזק אצלו כאן בתור שם מובהק, שעולה בו לתורה, דאז אפילו אם בשקר החליף שמו, בבואו הֵנָּה, מ"מ נקבע אצלו שם זה אליבא דכו"ע, כמבואר ברש"י „גיטין" (ל"ד, ב', בד"ה „והוא דאהחזק") וכן הוא שם ברא"ש ובהג"א ובמרדכי; ותו הוכיח שפיר בנוכתב מאליהו (בע"ד, סס"י ל"ג), דאף הרשב"ם והב"י לא פליגי בזה, דלא כמהריב"ל בתשובותיו (ח"ב, סי' י"ל) והג"פ (סי' ק"כ, ס"ק י"ז). אבל דא עקא, שבנד"ד הודיע הבעל את שמו בפיראטין רק לענין כתיבתו בהכתובה ולעליתו לתורה בשבת הראשונה שאחר חתונתו וביום נותו לכתיב גט אחרי חמשה שבועות; אך באיזה שם עלה לתורה ביתר הפעמים במשך התגוררו בפיראטין אין אתנו יודע, — ובכן יש לומר, דעדיין לא נקבע לו כלל שם זה, עפ"י מה שפסק המבי"ט בתשובותיו (ח"ב, סי' נ"ב), דשם חדש, שאינו נקרא בו בפי"כ, ורק שעולה בו לתורה, אינו מתחזק, אלא באופן, שיעלה בו לתורה שלש פעמים במשך שלשים יום. וכיון דבעיבדתנו לא נתחזק השם החדש „יוסף אהרן", הרי הוא כאלו נכתב בגט שם אחר לגמרי, דפסול מטעם שינה שמו, וכמו נחשש לזה כת"ר.

והנה, גוף הדין: בכמה נקבע שם חדש, שקורא האדם לעצמו עפ"י בחירתו תחת שמו הראשון? הוא אחת מן ההלכות העמומות, דעד כאן לא קא מצריכינן ב„ב"ב" (קס"ז, ב') חזקת ל' יום, אלא לענין הכרה, משום דבמשך כזה אין לחוש לשמא עשה רמאות מתחלת בואו לכאן, במה ששינה שמו, בכדי שיוכל לגרש אשת חברו, ששמו כשם החדש, שהעלה הוא לעצמו, — מחמת שהיה מירתת, לבל יתודע שמו הָאֲמִתִּי, אחרי שמוטל עליו להמתין זמן מרובה כזה קודם שיוכל לגרש כאן, וכמו שפירש הרשב"ם שם; ולכן אמרינן, דבודאי זהו שמו האמתי הקודם, ואין בזה קנוניא. אבל במי, שבאמת החליף שמו, היכא דליכא דררא דקנוניא, כגון שמכירים אנו את המתגרשים היטב בפניהם, — אצלו בכמה מתחזק שם החדש לענין הכתיבה בגט? מזה לא גלו לן חז"ל מפורש (עי' בתש' רבנו, ז"ל, בכ"ל החדש, סי' קע"ט, ריש אות ג', בהשגתו על התו"ג, ובתש' חת"ס אה"ע, ח"ב, ריש סי' ל"ג).

אך דין זה איתא בתורתו של המבי"ט הנ"ל, הפוסק, דגם בכה"ג בעינן נמי לעיכובא חזקת ל' יום או חזקת עליה לתורה בשם החדש ג' פעמים במשך כזה; וכך היא דעת הג"פ (סי' קכ"ט, ס"ק י"ד, וסוס"ק ל"ג); וכן משמעה, לכאורה, דעת הב"י (בד"ה „ואם נשהקע שם דישראל") והנוב"י (סי' פ"ח). אולם הנודע בשערים בחדושיו להלכות גיטין (סי' ק"כ, סוס"ק ג') פשיטא לי' מסברא, דלא בעינן חזקת ל' יום לענין קביעת שם חדש, היכא דבריר לן, שמגרש את אשתו הָאֲמִתִּית. ולזה נוטה דעת השב יעקב (סי' ל"ג), שהובא בס' שדי חמד (מערכת גט, סי' מ"ג, אות כ'), והחת"ס חלק ו' (סי' מ"א, בד"ה „והנה מצאתי").

והנה, בכ"ל שם הארכתי להוכיח כהנך רבוותא, דסברי; דתיכף ששינו את השם מחמת חולי, הרי הוא חשוב למוחזק, משום שהוא נקבע מיד בפעם הראשונה להתפרסם ענין השינוי ברבים. אכן באות ב' שם עולה על דעת רבנו, ז"ל, לחלק בין שינוי שמחמת חולי לשינוי אחר, שאינו מחמת סבה חזקה כזו, דבו הוא דבעינן דוקא חזקת ל' יום. אולם המדקדק בדבריו, יראה, שכל יסוד סברא זו בנה על דברי המהריב"ל, שכתב, דלהרשב"ם והב"י לא מהני אפילו בשהוחזק ל' יום בשם השינוי. ולכן הוכרח לחלק בין סבות השינויים; אבל לפי מה שהסכים אח"כ במוסגר לדעת המכמ"א, המשיג על מהריב"ל וסובר, דגם הרשב"ם והב"י קיימי בהא בחדא שיטתא עם כל הפוסקים, ממילא, תו אין הכרח כלל לחלק בין השינויים, אלא, שהן שינוי שע"י חולי והן שינוי שע"י איזה טעם אחר הָלמוּם מדה אחת לקביעותם — היינו הפרסום הראשון ברבים, שפב"פ עוקר שמו הקודם ומחליפו באחר. ובפרט, שלדעת כמה רבוותא, כל מי שמשנה שמו לאיזו סבה שתהיה בכונה לעקור שם הראשון (כמו בנד"ד, שקרא לעצמו שם מובהק חדש לכתיבה בכתובה ולעליה לתורה במקום חדש, שאין בו מי שיודע לו

מקודם

מקודש שם מובהק אחר, דודאי אין לך כוונת עקירה גדולה מזו, כיון שלא יהיה כאן מי שיעלה על דל שפתיו את השם המובהק שלו הראשון), הרי יש לשם החדש חשיבות דשם החולי אף לענין הקדימה בגט, כמש״כ הב״ש (ס״ק ל״ג) בשם תשובת הרמ״א והג״פ ס״ק ל״ב (שאחר הדקדוק בדבריו, נראה, דהעיקר תלוי לדידי: אם כונת המחליף לעקור שמו הראשון, או לא; והיינו „שבה חזקה" ו„שבה קלה", שהמליא שם); וכ״כ בס׳ בית אהרן קריספין, שהובא בשד״ח (שם, סי׳ ל״ח, אות י״ז), — לפי״ז, מהיכא תיתי לחלק ביניהם בענין הקביעות?

ונראה, שמהירושלמי ד„גיטין" נשקפות שתי ראיות ברורות לדעת הנודע בשערים וסיעתו:

(הראיה הראשונה). **בפ״ד**, ה״ב, איתא: „ר׳ אילי אמר ר׳ אבין: אם

יצא לו שם אחר (חדש, זולת השמות שיש לו מכבר ביהודה ובגליל) במקום אחר, צריך להזכיר שלשתן". והנה, בכונת הדברים יש שני פירושים: ה„יש-מפרשים", שהביא הר״ן בריש דבריו על האלפסי, סוברים, דמיירי, בילא הוא לבדו למקום אחר ואסיק לו שם חדש ובא לשלוח גט לאשתו שביהודה או שבגליל, אזי, אף ששמותיו אלה לא נתחזקו כאן בקריאה, ורק שידועים בלבד (והיינו „הא דלא אתחזק", דקאמר תלמודא דידן), מכל מקום צריך לכתוב לכתחלה שם מקום הכתיבה (היינו אותו שם החדש) ולכתוב „וכל שום דאית לי ביהודה ודאית לי בגליל" (והיינו „הזכרת שלשתן", להמצריכים לכתוב „וכל שום" על יתר השמות; ולר״ת והראב״ד וסיעתם — „הזכרת שלשתן" היינו פריטת עצם כל השמות בלשון „דמתקרי"). וכן משמע, שפירשו הקה״ע והפנ״מ, יעו״ש. אולם הר״ן פירש, דמיירי, בשילאה גם אשתו עמדו למקום האחר, ושם העלה לעצמו שם חדש, ובא לגרשה, אזי, אף שהכתיבה והנתינה הנן במקום אחד, אעפי״כ, אם ידוע כאן, שיש לו שמות משיכים ביהודה ובגליל (והיינו לשיטתו: „אתחזק" בשמות אחרים), צריך להזכירם לכתחלה בגט (לכל מר כדאית לי׳, כדלעיל). וכן משמע מהגר״א בביאוריו לשו״ע (ס״ק כ׳), שמפרש כהר״ן. והנה, מדסתים ר׳ אבין וקא פסיק ותנא, דצריך לכתוב אותו שם החדש, וגם סגי בו לחוד בדיעבד, משמע, דלא שני לן בין הוחזק במקום החדש בזה השם שלשים יום ובין לא הוחזק במשך כזה, רק שצריך להזכירו בכל גווני, אף היכא שאין אנו זקוקים להשהות הגירושין ל׳ יום מיום בואו לכאן, מצד דררא דהכרה; כגון שיש עד אחד המכירם ממקומם, דסגי בהכי, או במקום עיגון גדול, דכותבין אז אעפ״י שאין מכירין, או כגון שנשא האשה בכאן (לפירוש הר״ן); — דזולת הא דדרך אמורא לפרש דבריו, שלא כל עיקרו של ר׳ אבין ומסדר

הירושלמי להשמיענו בזה חשיבות השמות שבמקומות אחרים לענין ההזכרה בגט לכתחלה: לה„יש-מפרשים" הנ״ל הרבותא היא: אף שאינם מוחזקים בקריאה במקום החדש; ולהר״ן, הרבותא — דאף שבמקום החדש נגמרים הגירושין לגמרי, מ״מ יש להזכיר בגט גם השמות שבמקומות אחרים, המוחזקים במקום הכתיבה והנתינה עפ״י הידיעה; אם כן, בין למר ובין למר היה להם, לר׳ אבין ולמסדר הירושלמי, להשמיענו עוד רבותא יותר גדולה, דבנדון זה דמיירינן בו עולה לפעמים חשיבות אותם השמות שבמקומות אחרים לידי מדרגה כזו עד שההכרח להשמיט השם שבכאן (שהוא מקום הכתיבה לה„יש-מפרשים", ומקום הכתיבה והנתינה, להר״ן) ולכתוב רק אותם לבדם בגט: כגון שמגרש קודם שהוחזק בשמו החדש ל׳ יום, היכא דליכא מניעה מצד ההכרה, כדלעיל, אזי צריך לעיכובא להשמיט שמו החדש ולגרש רק באותם השמות, שנקבעו לו כבר ביהודה ובגליל; דאף דלא הוחזק בהם כאן (לשיטת ה„יש-מפרשים" הנ״ל), מיהו לא יצאו מגדר שמותיו, כיון שבמקומותיו הקודמים נתחזק כבר בהם ונקבעו אלו; ואם לא עשה כך, מיפסל הגט אפילו בדיעבד. ואי מיירינן כאן, שרק ידוע לן, שיש לו שמות אחרים, אבל עצם השמות בלתי ידועים במקומו החדש (מה שלא יתכן לומר אליבא דר״ת והראב״ד, שהבאתי, משום דלדידהו לא תתפרשנה לפי״ז המלות „וצריך להזכיר שלשתן", דקאמר ר׳ אבין) — אכתי הוה לי׳, להירושלמי, להשמיענו, שבאופן כזה מוטלת עלינו אחת מהשתים: או לברר אותם השמות ולגרש רק בהם לבד; או להשהות הגירושין עד שיתחזק ויוקבע השם משך שלשים יום דוקא, ויהיה ראוי אז להעלותו בגט. לפי״ז, באם לא נתחזק בשם החדש ל׳ יום, הרי יוצא לנו דין חדש הפוך בתכלית מדין ר׳ אבין, דלה„יש-מפרשים" צריך להשמיט אז את שם מקום הכתיבה, ולהר״ן — את שם מקום הכתיבה והנתינה ולכתוב רק שמותיו שבמקומות אחרים, ולא סגי בלאו הכי אפילו בדיעבד, מדאין שמו החדש, שלא כלו לו ימיו, בגדר שם כלל! וא״כ, היתכן, שר׳ אבין ומסדר הירושלמי, יסתמו ככה דבריהם ויפסקו דינם בסכינא חריפא, במקום העלול להטעות בנקל את כל התלמידים הבאים אחריהם?! אלא לאו ש״מ, דמצד שבאמת נקבע שם חדש אפילו בפחות משלשים יום, משו״ה הוא דלא נחתו לחלק, בהיות נדון דידהו שוה בכל האופנים.

(הראיה השניה) **תו** איתא שם, בסוף הלכה ז׳: „מתניתא (ד„בראשונה היה משנה שמו") פליגא על ר׳ אבא (הסובר, דהעדים צריכים להכיר את האיש וגם את האשה דוקא, הבאים להתגרש

בפניהם): בראשונה היה משנה שמו ושמה, שם עירו ושם עירה; — אם במכירה, בזה צריך לשנות את שמותם? („כלומר: בזה האיך יכול לשנות שמותיהן, והא מכירן; ואמאי חששו לתקן, שיהיו כותבין וכל שום?". פנ"מ) איש בר נש, דחכמין לחבריהון באפין, ולא ידעין שמהתהון („כלומר: הא לא קשיא, שיש הרבה בני אדם, שמכירים אותם בפניהם, כשרואין אותם, ולא נודע שמותם. ומשום זה עדיין יכולין לשנות שמותן". פנ"מ)". והנה, אם איתא, דשם אדם אינו נקבע בפחות משלשים יום, הרי יפלא מאד: למה נכנס התרצן בפירצה דחוקה, לאוקמא מתניתין אליבא דר' אבא באופן מוזר בתכלית, שהעדים יכירו את המתגרשים בפניהם, מבלי דעת שמותיהם, ונזדמנו כך גם סיפר וגם שני עדים כאלה, מה שבאמת אין זה מצוי; דממילא הוא נגד המשנה: „בראשונה היה משנה שמו", דמשמע, שהיה הדבר רגיל ושכיח, שלפיכך אם רבן גמליאל לתקנת הקלקלה? הרי עדיפא מהא הוה מצי לתרץ, דהשינוי היה בזה, שהאיש היה יוצא עם אשתו למקום אחר והיה משנה שם שמו, כדקאמר בריש הסוגיא: „דהוה שמי' ראובן ואפיק שמי' שמעון" (עי' בשי"ק שם, בד"ה „בראשונה")' ולכשהיה מוצא עדים, המכירים אותם ממקומם הראשון בתור איש ואשתו, היה מגרש גם קודם שלשים יום לבואו; ואף שהעדים ידעו את שמו הקודם, מ"מ היו עושים בזה כרצון איש ואיש לכתוב בגט רק את שמו החדש, שהעלה לעצמו כאן, מצד איזו סבה הנכריתו (על דרך שכתב הרא"ש בזה: „שכן דרך בני אדם, הגולים ממקומם מחמת ממון או מחמת מרדין, שמשנים את שמם כו'". וכה"ג נמי סבות אחרות); אך, מכיון שלא נקבע השם עדיין במשך ל' יום, אין זה שמו כלל, ולכן היה צריך לכתוב דוקא את שמו הראשון שבמקום אחר, והיינו „היה משנה שמו", דקאמרה מתניתין, הלכך תקן ר"ג, שיהא כותב בגט: „אני פב"פ וכל שם שיש לי" („וכיון שכותב: „אני", כבר נכתב זה האיש בגט, המוסרו בפני עדי מסירה, ותו ליכא למיחש למידי". קה"ע); ובזה הלא תתישב משנתנו שפיר גם אליבא דר' אבא!

אלא על כרחך, מדלא מתרץ הירושלמי באופן מרווח כזה, מוכח להדיא, דהשם נקבע תיכף להתפרסמו ברבים אף בפחות משלשים יום, דממילא, מוכרחים אנו להזכירו בגט ומעכב אף בדיעבד, מהיותו שם מקום הכתיבה והנתינה, ולא תפול על אופן כזה כלל לשון „היה משנה שמו" דמשנתנו; ואם כן, הלא על כרחנו איירי מתניתין במי שרק בהגט לבדו הוא משנה שמו במזיד, בעת היותו מפורסם באותה העיר בשם אחר, ולא העלה לעצמו שם חדש מקודם כלל*). — ממילא, אם איתא לדר' אבא, שהעדים צריכים להכיר את שניהם דוקא, הרי לא היו העדים נזקקין כלל למכשול הגלוי והמובן לכל כזה; לכן הוא דלא היתה לפני התרצן דרך אחרת, כי אם לתפוס בשינויא דחיקא, כי היכא דלא תפלוג מתניתין על ר' אבא.

לפי"ז, בעובדא דידן, שתיכף בבוא האיש לפירעטין החזיק שמו לקריאה בפי"כ „אהרן" ועם זה החזיק שמו לכתיבה, שנקראת תחת החופה ברבים, ולעליה לתורה בביהכ"נ בשבת הראשונה שאחר חתונתו „יוסף אהרן", דזה הוה בודאי פרסום מעליא; בפרט, גבי חתן, שדרך הנאספים לשים אליו לב לראותו ולדעת שמו, דממילא נתפרסם אז לכל, שזה האיש „יוסף אהרן", הנקרא בפי הבריות „אהרן", הוא, הוא החתן, שנשא לו את פב"פ מעירם, — אם כן, הרי הוקבע לו אז שפיר ע"י הפרסום השם „יוס"א" לשם המובהק, שנכתב בכתובה ושעולה בו לתורה, ושם „אהרן" לקריאה בפי"כ. הלכך אינו צריך תו לחזקת ל' יום; דהרי אין אנו נזקקים לזה, אלא היכא שאין מי שמכיר את המתגרשים, אבל לא מצד לתא דקביעות השם לחודא; כהכא, שהכל מכירים היטב את הזוג בפניהם ובשמותיהם.

נוסף לזה, הנה, בנד"ד איכא עוד מעליותא, מה שלא נודע כלל במקום הכתיבה והנתינה, שיש לו במקום אחר שם מובהק אחר לעליה לתורה ודוגמתה, זולתי שם המובהק, שהעלה לעצמו כאן, דממילא, הרי במקום הכתיבה והנתינה לא נתעקר ולא נתחלף אלו שום שם קדום, אלא שהוא כקטן שנולד דמי; אם כן, הרי הוא עדיף טובא משם החולי, שהחולה מפורסם לכל בשמו הראשון, ואנו באים היום לעקרו במקום פרסומו ולהחליפו באחר, דבזה יחיב השכל, שמצד ההרגל יהיה שם כזה חוזר וניעור תמיד בפי העולם; וכמש"כ המבי"ט (ח"א, סי' קנ"ב): „כי לפעמים אינם זוכרים אלא לשם המורגל בפיהם ונשכח שם השינוי, ולפעמים חוזרים אל השם הראשון, אפילו הורגלו בשם השני כו'"; ממילא, אם גבי שם החולי הקילו בדיעבד מיהא לנקוט, דנקבע תיכף לאחר התפרסם ענין השינוי, אפילו בהיותו עדיין בן-יומו, כמו שנתבאר בטוב טעם בל"ל הנ"ל — כש"כ, שבנד"ד יש להקל בכהאי גוונא. וי"ל, דבכגון דא יודו להקל גם הב"י והגוב"י

---

*) ובכה"ג הוא דמיירי נמי הרא"ש בתשובותיו (כלל ט"ו, ס' ד'), דהיינו, שהגר „נתגדל" והוחזק בעירו בשם „פלוני בן אברהם", ורק בשעת בואו לכתוב כתובה לאשתו, רצה לבדות מלבו איזה שמות חדשים „פב"פ" בשביל הכתיבה בגט הודה בלבד, — ומשו"ה הוא שדיבר הרא"ש, שאין זו בגדר כתובה. וכמו שמתבארת כוונתו להדיא מלשונו שם באריכות.

והנוב"י הנ"ל, דעד כאן לא הצריכו חזקת ל' יום, אלא לענין לכתחלה וגם היכא שאנו באים לעקור איזה שם קודם הידוע, דבהכי הוא דקא עסקי בנדוניהם, אבל לא שמענוס, שיתמירו אפילו בדיעבד ואפילו היכא שאין ידוע לו כלל שום שם קודם.

ואין לטעון, דכיון שהמגרש נקרא אח"כ במשך חמשת השבועות שהתעכב בפיראטין רק בשם „אהרן" לבד בפי כל, הויא זו עקירת השם „יוסף אהרן",— דהרי מתחלת בואו לפיראטין נתפרסם כאחת על פיו, בהשם „יוסף אהרן" הוא אלו רק לענינים חשובים כמו הכתיבה בכתובה והעליה לתורה, כדרך השמות המובהקים, ובהשם „אהרן" הוא אלו לקריאה תמידית בפי הבריות; א"כ הרי יש להאחז דין „קצור השם", כמבואר בט"ג (לקו"ש, ס"ב); אבל אינו כלל בסוג „שם אחר", הבא לעקור ולבטל את השם הקודם.

נמצא, זכינן לדין, דלפי כל מה שנתבאר בזה, יש להכריע שפיר בנד"ד, דאיכא גבי' גם סינון גדול, להקל כהנודע בשערים וסיעתו נגד המבי"ט ודעימי'.—

ב.) **הנה**, כל זה אפילו תפסינן, דהמגרש לא הוחזק בעובדהנו שלשים יום בשמו המובהק; אבל באמת הלא שהה בפיראטין חמשה שבועות קודם הגירושין, וא"כ, כיון דפרסם מתחלת בואו לשם שתי פעמים ברבים, ששמו המובהק לכתובה ולתורה הוא „יוסף אהרן", ועברו על הידיעה הזאת יותר משלשים יום, נראה, דזה יחשב שפיר לחזקת יותר מל' יום בשם מובהק כזה; דהרי כל מי שזוכר מהעומדים תחת חופתו או בשעת עליתו לתורה בשבת הראשונה, בראותו אותו מאז והלאה בכל משך התעכבו פה, הרי הוא מעלה ממילא על דעתו, שזהו החתן, שנתפרסם שמו „יוס"א" ע"י קריאת כתובתו בפומבי וע"י עליתו לתורה; נמצא, הויא הידיעה המתמדת הזו כחזקה אריכתא. ודמיא האי מלתא לנדון הצריכה חזקת ל' יום בשביל הכרת המתגרשים, דהתם הרי ודאי סגי בידיעת השם לבדה עפ"י מה שהודיע המגרש שמו לרבים בפעם הראשונה לבואו למקומו החדש, אפילו לא היה לו דבר עם אנשים יותר ואפילו באופן, שהיה ברור לנו, שלא נזדמן אחד, שיקרא אותו בשמו שהודיע,— דמידי הוא טעמא דבעינן התם משך ל' יום, אלא כמו שפירש הרשב"א (ב„ב"ב" שם): „דכל כך לא היה מחליף שמו זמן מרובה, פן יוודע הדבר"; כלומר, דממילא ירתת הרמאי לשנות שמו מתחלת בואו, לבל יתבדה במשך הזמן המרובה, שמוטל עליו לשהות כאן קודם שיגרש; אם כן הרי שייך שפיר האי טעמא גם באם שפרסם שמו רק פעם אחת בתחלת בואו לכאן בכוונה לגרש אשת חברו, דודאי ירתת כמו כן לבל תתגלה מזמתו במשך שלשים הימים ע"י אותם האנשים, ששמעו בפעם פרסמו אז את שמו המזויף. וכן נמי שייכה סברא זו גם לפירוש הרגמ"ה בזה, יעו"ש. וגם לפי מה שפירש הנ"י שם: „דודאי זה שמו, דאל"כ נודע היה הדבר, שאין שמו כן בזמן רב כזה"; אפשר נמי לומר, דכיון שהודיע בתחלה את שמו אפילו רק פעם אחת, ועברו עליו כאן ל' יום, ובא לגרש באותו השם, הידוע לן עפ"י הודעתו הראשונה, הויא שפיר הכרה, מדלא נודע במשך זמן רב כזה, שזייף אז את שמו. ובזה יובן מה שכתוב בתשו' בשו"י (ח"א, סי' קכ"ב) לענין מומר, שבבואו למקום חדש, אמר רק פעם אחת בתחלה, ששמו היה לתורה ולחתימה „בנימין המכונה וואלף", ואח"כ שהה שם יותר משלשים יום; ומהיותו בגיותו, הלא ודאי, דלא התם שם באותו השם (וכדמוכח נמי מלשון השבו"י) וגם הרי לא שייכה גבי' עליה לתורה; ואפיה"כ פשיטא לי' להשבו"י, דחשוב זה להוחזק ל' יום בעיר בשמו הנז',— אלא ודאי, דהיינו מטעם, דברור לו, דלא בעינן לענין החזקת השם, שיהיו קורין אותו בכל הַמֶּשֶׁךְ דוקא, אלא שהידיעה לבדה די', בְּהַמְּשָׁכָה משך ל' יום. נמצא, כיון דשמעינן מכל זה, דהתמדת הידיעה במשך ל' יום חשובה חזקה לענין הכרה, הוא הדין נמי, דחשיבה חזקה לענין קביעות השם, ושם „חזקה" חד הוא.

תו נראה ראיה לסברא זו, מהא שבסוגיא ד„בראשונה היה משנה שמו ושמה" פירש הר"ן, דהא דקאמר רב אשי: והוא „דאתחזק בתרי שמי", היינו „שאנו יודעין, שיש לו שם אחר במקום אחר, אעפ"י שאינו נקרא כאן אלא בשם אחד"; ופליג בהא על ה„יש-מפרשים", שהביא בריש ענינו, והאריך לדחות דבריהם; וכך היא דעת רש"י (עי' בר"ן ובהאג"ש, שם אות ב'), וכך היא דעת הרא"ש, דעל ידי ידיעת השם לבדה בלא קריאת העולם שפיר חשבינן את המגרש בתורת „אתחזק בתרי שמי",— אלמא, דלשון „חזקת השם" נופלת על התמדת ידיעת העולם לבדה.

המורם מזה, דאי נמי נבוא לידי מדה זו, להצריך גם לענין קביעות שם חדש חזקת ל' יום דוקא, אף אנו נאמר, דחזקת ידיעת השם החדש במשך כזה חשובה שפיר „חזקה".—

ג.) **הנה**, כל זה הוא אפילו לא עלה רק פעם אחת לתורה במשך חמשת השבועות, שהתגורר בפיראטין; אולם בנד"ד הרי עלה לתורה „פְּעָמִים או שלש", רק שאיכות העליה באלו הפעמים נעלמה מאתנו. באופן כזה איפוא נראה, דאמרינן,

שבודאי שתמיד להחזיק שמו המובהק „יוסף אהרן" גם בפעמים האלה, כי היכי דלא יתפס לרמאי, המחליף שמו בשביל איזו ערמומיות; כדקאמר רב זביד ב„ב"ב" שם: „רמאה ברמאותיה זהיר"; כלומר: מי ששינה שמו, בבואו למקום חדש, הוא יזהר לקבוע בלבו היטב את שמו החדש, באופן, שאף בהתחכמנו לנסותו בקריאה פתאומית בשם הזה, יהיה ביכולתו לענות מיד, לבלתי ימתיח חשד רמאות על עצמו. ומשמע, דהכי נקטינן, כמבואר בנ"פ (סי' ק"כ, ס"ק י"ז). וגם אביי הרי עד כאן לא פליג שם על רב זביד, אלא בנסיון דקריאה פתאומית, אבל בהא פשיטא, דאיהו נמי יודה, דנסיון של שאלה פתאומית על איכות שמו אינו כלום, משום שבודאי יזהר ויזהר להתמיד בהחזקת שמו המוחלף. נוסף לזה, הרי קי"ל כרב אשי ב„ב"מ" (ע"ו, ב'). ד„ניחא לי' לאינש דליקו בהמנותיה", עד שאפילו בעיני הגזלן כדאי לערות וגם להוציא ממונו בשביל זה, — א"כ, כש"כ מי שהעלה לעצמו שם חדש, בבואו למקום חדש, בישהדל להחזיק כאן תדיר בשמו זה, בכדי דליקו בהמנותיה, ולא להתחשב בעיני הבריות בין הרמאים, שזו היא ראשית מלאכתם להחליף שמותיהם כפעם בפעם ולפשוט צורה וללבוש צורה.

הלכך בנד"ד, כיון שבהתחלת בואו לפיראטין החליף את שמו המובהק ע"י הכתובה וע"י העליה הראשונה לתורה, אמרינן, דודאי החזיק בשמו החדש בכל עת שנשאל עליו הן לענין העליות לתורה ביתר הפעמים והן לגבי שארי הענינים, שדרך להשתמש בשבילם בשם המובהק. לפי"ז, הרי הוקבע לו השם „יוסף אהרן" למובהק אליבא דכו"ע; וא"כ, הרי אפשר להקל בעובדתנו אף להמבי"ע ושיטתו.

ד:) **תו** אפשר לומר, דבנד"ד ידוע נמי להדיא, שהמגרש החזיק לעצמו את השם „יוסף אהרן" למובהק בארבע פעמים, דהיינו: א) מה שהגידו הוא והביו להחזן בשביל הכתיבה בכתובה, ששמו הוא „יוסף אהרן ב"ר אלחנן" (ובפרט, דלפי המנהג בפיראטין, כמו במדינתנו בכלל, הרי איכא נמי פרסומא רבה למלתא; דהרי הסדר הוא בדרך כלל, שבהאסף הקרואים ל„קבלת פנים", שואל אז החזן ברבים את המחותנים ע"ד שמות החתן והכלה בשביל הכתיבה בכתובה); ב) קריאת הכתובה ברבים תחת החופה; ג) עלמות הכתיבה בכתובה, שעליה חתומים עדים, ככנסת נמי לסוג חזקה בת פעם אחת, כמו שפסקו בתשו' מבי"ע (ח"ב, סי' כ"ב) ותשו' חאנ"ש (סי' פ"ח); ד) העליה לתורה באותו השם בשבת הראשונה.

בימילא, כיון דעברו לו בפיראטין משך חמשה שבועות על חזקת בת-ארבע-פעמים של השם „יוסף אהרן", הרי שפיר נקבע אצלו לשם מובהק בחזקה, העולה בערכה לחזקת ל' יום, אף לשיטת המבי"ע. —

ה.) **בר** מן כל דן, אפילו הֲוֵינו מחליטים, שהשם „יוסף אהרן" לא נקבע בחזקה הנחשבת לחזקת ל' יום, בכל זאת בנד"ד ישנו עדיין מקום להקל, אף להסוברים שבפחות מזמן כזה לא יתחזק שם השינוי. דהנה, במי, שבא למקום חדש והעלה לעצמו שם חדש, ולא נודע כאן מהשם האחר, שיש לו במקומו הקודם, ונשא כאן אשה וגרשה בשם החדש, קודם שהוחזק בו ל' יום. — אם באנו לפסול גט כזה, על כרחך, דהאי פסול אינו מלד שינוי שמו, דהרי נקטינן, דאף בנודע, שיש לו שמות אחרים במקומות אחרים, אין חוששין להם בכה"ג בדיעבד, כשיטת כל גדולי הראשונים כמעט עפ"י הירושלמי, וכמו שנקבע להלכה בשו"ע סעיף י"ב (יעו"ש בב"ש ס"ק כ"ב); ואף רש"י ז"ל, שהוא ראש המחמירים בזה, לפי מה שפירשו המכמ"א (שע"ד, רש"י ב'), הרי יודה מיהא להמקילים היכא דלא נודע מקודם, אף שנודע אחרי הגירושין, כמו שכתב בסוגית „היה משנה שמו", בד"ה „והוא דאתחזק" (ודברי הנ"פ ס"ק ס' בזה תמוהים, כאשר כבר העיר בזה רבנו בתש' נ"ל הנ"ל סי' קפ"ה). וגדולה מזו העלה הט"ג (שנ"מ, ס"ק ז'), דאף לכתחלה מוטב, שלא להזכיר כלל בגט את שמו האחר שבמקום אחר, הבלתי נודע במקום הכתיבה והנתינה, שהמגרש מודיע לב"ד בבואו להתגרש. ואם כן אפוא מאיזה שם קדוש שינה כאן האורח הזה? אלא ודאי, דבאופן כזה, הפסול הוא מטעם, דכיון דלא נקבע לו עדיין השם החדש, ממילא, הרי זה אינו עולה בשם כלל, והוה כאלו לא נזכר שם המגרש בגט; וא"כ הרי אינו מוכח מתוכו, מי הוא המגרש (אשר כבר נלחמו בזה אריות: אם פסול כזה הוא דאורייתא או דרבנן). וכבר מבוארת סברא זו בתש' מבי"ע (ח"ב, סי' כ"ב), שכתב בהמשך דבריו: „דכיון שבשעת כתיבת הגט לא הוחזק באותו השם, א"כ לא היה ניכר אז, שהוא המגרש, אעפ"י שהוחזק אח"כ, כו'".

מעתה, בעובדתנו, אשר לשם המובהק בשביל הכתובה והעליה לתורה בחר לו שם חדש „יוסף אהרן", ולקריאה בפ"כ השאיר על מכונו את שמו הקודם „אהרן", א"כ כשר הגט מכל פנים: דמטעם שינוי בשם המובהק אין לפסלו, כיון דלא נודע בפיראטין, ששמו לתורה בפערעיאסלאוו הוא באיזה אופן אחר; ומטעם השמטת שם המגרש מהגט נ"כ לא יתכן לפסלו; כיון דשמו הָאֲמִתִּי „אהרן", שמוחזק אצלו מעודו ושנקרא בו בפי הבריות גם בכל משך התגוררו בפיראטין, נזכר בגט בלשון „דמתקרי", ממילא, הרי מוכח שפיר מתוכו, מי הוא המגרש.

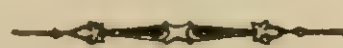
זולת זאת, מחיב השכל, דאף הסוברים, ששם חדש אינו נקבע בפחות משלשים יום, מ״מ אין כונתם להוציאו בזאת לגמרי מגדר שם, בעת שכיון שהמגרש בחר בו, הרי כל אשר יקרא האדם לעצמו הוא שמו, — אלא, דלדידהו הוה בגדר טפל מן הטפל, עד שחשוב כאלו עבר ובטל מן העולם. הלכך נראה, דכל זה הוא רק בְּהִכָּתֵב שם כזה לבדו בגט; אז הוא דדנין את הגט בדין „אינו מוכח מתוכו", מצד מיעוט קביעותו וחשיבותו של השם; לא כן היכא שהוא נכתב בצירוף השם הקדום הקבוע, בכה״ג הדר דיני' לדין שם טפל ממדרגה היותר פחותה שנכתב בגט; וא״כ, אף שהקדימו להטפל ועל שם הקבוע כתבו „דמתקרי", הרי כשר הגט לכו״ע, אחרי שבדיעבד אין קפידא בענין הקדימה, היכא שהשמות מפורשים בו. ועי' בתש' צ״צ הנ״ל (סי' קע״ט, סוף או״ב, וסי' קפ״א, או״ג). —

ובנדון מה שנכתב שם אבי המגרש „אלחנן", כפי עליתו לתורה גם בפערעיאסלאוו, ולא נזכר גם השם „חנן", שנקרא בו שָׁם בפי״כ, — הנה, אפילו היה נקרא גם בפיראטין, מקום הכתיבה והנתינה, בפי״כ בשם אחד ולתורה בשם אחר, ונכתב בגט רק שם העליה לתורה, החשוב לשם המובהק, פשוט, דכשר בדיעבד, כמש״פ הרמ״א (סעיף א'); ואף הג״פ המחמיר בזה, הרי מסיק בסוס״ק ח' להקל מיהא בשעת הדחק, היכא שלהשיג גט אחר אי אפשר בנקל (עי' פת״ש ס״ק ה'). ואם הדין כך אפילו בשני שמות המשונים זה מזה, כש״כ — ב„אלחנן" „חנן", שאפילו הג״פ גופי' מקיל בס״ק ע״ה, דכשר בדיעבד, אפילו היכא דליכא שום שעת הדחק; וכן פסק הט״ג (שא״י, סוס״ק ל״ג).

יתר על כן נר״ד, שבמקום הכוה״נ לא נודע כלל השם „חנן", ובכתובה הנ״ל, שנכתבה שם, נתפרסם עפ״י האב עצמו שמו המובהק „אלחנן", שהוא עולה בו לתורה בעירו ושבנו עלה בו גם בפיראטין לתורה בשבת הראשונה. — פשוט מאד, דאין בכהאי גוונא בית מיחוש כלל.

ועוד מה שאמרו המגרש ואביו לפני הרב הפערעיאסלאווי, שהערימו לשנות השמות, בכדי להתנקם בהמגורשת, — פשיטא, דאין לחוש כלל לשמא לא היה בלב הבעל לגרשה, דאם אמרו, שגילוי דעתא בגיטא לאו מלתא היא, כש״כ דברים הטמונים בלב, דודאי לית בהו ממשא. וכן מוכח להדיא בפסקי מהרא״י (סי' רי״א); וכ״כ בתש' מים חיים (סוס״י מ״ח) ובתש' ברכת יוסף (סי' ס״ג, אותיות כ״ב וכ״ג), ובתשו' שו״מ (מה״ג, ח״א, סי' ט״ז). ואף הנוב״י (מהד״ת, סי' ק״ע) לא חשש בעובדא דידי' ל„שמא שינה הבעל במכוון, כדי שיהא הגט נכתב שלא לשם אשתו", אלא משום, דשם היה השינוי בשעת עצם עסק הגט, שהסופר כתב מפי הבעל „בת כהן" בגט הנשלח לאשתו הישראלית, דממילא הרי יש כאן מעשה המוכיח על כונתו, ולפיכך אפשר לדמותו לדין דלא הצריך הווי״ן הידועות, אליבא דבעל העיטור וסיעתו, לפי מה שביארו הט״ז (סי' קכ״ו, ס״ק כ״ו). — אבל בנד״ד, שהשינוי היה זמן מרובה קודם הגירושין, הרי מופלג עצם עסק הגט מכל מעשה המוכיח על איזו כונת קלקול; ואדרבה, ממה שהיה השינוי קודם החופה, בעת כתיבת הכתובה, שאז בודאי היו מוקצים מדעתם בתכלית ענייני גירושין ושאיפת נקמה, הרי איכא ידים מוכיחות טובא, דערעור הבעל ואביו, אינו אלא התנכלות שוא, שבדו מלבם אחרי הגירושין, בכדי לצעורי להמגורשת או להוציא ממונה באופן, שגם להנוב״י אין כאן שום מקום לחששתו כלל וכלל. —

מכל הלין טעמי, נראה, דעצובתא דא שריא לעלמא בלי פקפוק.



סימן מז.

ע״ד שאלתו, זו לשונה: „נדון ג״פ, ששם אבי המגרש נקרא בפי הבריות: „יצחק"; היינו: אותם, שהם צעירים ממנו וחולקים לו כבוד (מצד שהוא באמת איש מכובד וסוחר מפורסם), קוראים לו בפניו: „יצחק"; ואותם, שהם חברים עמדו, קוראים לו בפניו „איציא"; ושלא בפניו נקרא בפי כל: „איציא". אך עליתו לתורה במקום דירתו והתימתו הן: „יצחק יעקב", וכן נכתב בכתובה. ושאלתי את המגרש אודות שם אביו, הבלתי מתגורר אצלנו, ואמר, שאין לו שם אחר, רק „יצחק" לבד. וכאן בארזנא, שהיא מקום הכתיבה והנתינה, לא נשתהה המגרש לאחר נשאו פה את אשתו זו כי אם שני שבועות. ואחרי עבור משך הרבה הרשים, היה בפה עוד הפעם בשנה העברה ונשתהה ג״כ שני שבועות; ועוד היה בפה איזה ימים קודם הגט. והנה, בכל פעם בואו לפה היה עולה לתורה בשם אביו „יצחק" לבד. כן יודעים ומכירים הרבה מתושבינו את איציא בריסקין, הדר בעיר הסמוכה לפה, ואין שום אחד יודע, שיש לו עוד שם „יצחק יעקב". על כן נסדר הגט על ידי בשם אבי המגרש „יצחק" לבד. והנה, כעת מערער עליו אבי הבעל, מחמת שעליתו לתורה

לתורה בעירו וחתימתו הן בשני השמות הנ"ל. וקשה להשיג גט אחר. ובכן יודיעני נא דינא דהאי גיטא".

הנה, אפילו היה מפורסם בבארזנא, שאבי המגרש עולה שם גופא לתורה וחותם תמיד בשני השמות „יצחק יעקב"; מיהו, כיון דבפי כל נקרא: „יצחק" לבד, פשוט הוא, לענ"ד, דזה השם האחרון יִכָּנֵס תחת סוג „חניכה שהכל קורין בה", ואינו כלל בגדר „שם הטפל"; מחמת דלפי העולה מרוב גדול בבנין ובמנין של הפוסקים, לא יצויר „שם הטפל", אלא היכא שמשני השמות, שיש להמגרש במקום הכתיבה והנתינה, קוראין לו רוב העולם בשם אחד, ומיעוטו — בשם השני, כעובדא ד„השולח" (ל"ד, ב'): „רובא מריס ופורתא שרה", שממנה הוא שנובע דין זה; ובכה"ג חשבינן את השם, שקורין בו הרוב ל„עיקר" ואת השם, שקורין בו המיעוט ל„טפל". — אבל היכא שיש לו שם מובהק לעלות בו לתורה ולחתום ושם אחר בפי כל, או שֶׁנִּתְּנוּ לו מעריסתו שני שמות, ועולה לתורה וחותם בשניהם, ובפי כל מקצרים לקרותו בשם אחד מאלה; בזה, כיון שהוא מפורסם רק באותו השם בפי הבריות, שאין דרכם בשיחותיהם התמידיות לקרות אותו בשמו המובהק, יש להשם השגור בשיחה מעלת „חניכה, שהכל קורין בה". וחניכה כזו, אף שהיא פחותה במדרגתה מ„שם המובהק" (דלפיכך יש לזה עליה דין קדימה בגט), מ"מ נעלה היא מ„שם הטפל", שאינו אלא קנין המיעוט; באופן שהיא ממוצעת בין „מובהק" ל„טפל"; שלכן נאה לה השם „בינוני", שהעלה לה המהרש"ך בפירושו השני, שהביא הג"פ (סי' קכ"ט, ס"ק ז'). נמצא, דעיקר מעלת ה„חניכה" תלוי רק בזה, שהיא שגורה בפי הכל, דממילא אינה נוגעת לה איכות מהות ה„שם המובהק" שכנגדה; אם ישתמש בו המגרש רק לעליה לתורה לבדה או גם לחתימה.

אמנם, הרא"ש בפ' „השולח" (סוף ה"ז) כתב: „והא דאמר לקמן: „כתב חניכתו, כשר; וכן היו נקיי הדעת שבירושלים עושין", דמשמע, דאפילו לכתחלה אין צריך לכתוב עיקר השם, — יש לומר, דמיירי התם בחניכה, שמכירין אותה בכל מקום, והכל קורין אותו בשם זה, אלא כשהוא חותם בשטר או קורא בתורה, קוראין אותו בשם המובהק, להכי סגי בשם חניכה לחוד (ר"ל: לאפוקי במתניתין, שפורתא מיהא קוראין לה „שרה", וכש"כ בנדון דהירושלמי, ששני השמות שוים בקריאה, בגליל כך וביהודה כך; לפיכך הוא דבעינן שם לכתחלה לכתוב שני השמות דוקא)". והנה, לכאורה, יש מקום לדייק מלשון הרא"ש, דמדכתב: „אלא כשהוא חותם בשטר או קורא בתורה", ולא כתב לרבותא בוא"ו המחברת: „כשהוא חותם בשטר וקורא בתורה", בא להשמיענו בזה, דדוקא באחד מאלה האופנים הוא דסגי לכתחלה בחניכה לחודא, אבל לא היכא שחתימתו ועליתו לתורה גם שתיהן הנן בשם המובהק. אולם באמת לא יתכן כלל להעמיס כזאת בדעת הרא"ש: א) דזיל בתר טעמא — דכיון דעיקר מעלת ה„חניכה" על ה„שם הטפל" היא מצד שגירת קריאתה בפי כל מסלקת כל חשש לעז מהגט, אם כן הרי אין שום נ"מ מאיכות ה„שם המובהק", דהא תהיה איזו שתהיה, הרי לא תֻגָּרַע בזה תועלת הקריאה בפי כל; ב) דאם כן יסתור הרא"ש בזה את עצמו מיני' וביה, דבתחלה משמע מדבריו, שהעיקר תלוי רק בתכונת החניכה, מה שהיא מפורסמת ושגורה בפי כל, ובסוף דבריו יסבור, שהעיקר תלוי בתכונת שם המובהק שכנגדה: אם הוא לאחת מהנה, לתורה או לחתימה, או לשתיהן גם יחד; ג) דחידוש דין כזה היה לו להרא"ש לפרש ולהוכיח בראיות ברורות, כדרך הפוסקים, ולא לסתמו ולרמזו דרך דיוקא בעלמא בלי כל הוכחה; ד) דאי תימא הכי, הרי יפלא מאד: מאין לו להרא"ש לחדש דין כזה, אחרי שבמשנתנו (לפי גרסת ר"ח ור"ת, דנקיט כמי איהו כוותה) כתוב בלשון כוללת, דנקיי הדעת שבירושלים היו כותבין רק החניכה, דמשמע, שתמיד היו משמיטים את השם המובהק מאיזו תכונה שיהיה, אפילו בהיות בו ההצטרפות דחתימה ועליה לתורה! וגם בלא משמעות כזו, מאיזה טעם וסברא נחלק חילוקים בתכונת השם המובהק, בשעה שאין על זה שום רמז רמיזה לא במשנה ולא בתלמוד? — אלא על כרחך, שמעולם לא עלה על דעת הרא"ש לחלק בזה; ומה שהוציא דבריו בלשון „או", הוא משום שאם היה מוציאם בוא"ו המחברת, היתה הלשון מתנגדת לחוקי ההגיון, דכיון דפעולות החתימה והקריאה בתורה הנן בהכרח בעתות מיוחדות, דאינו חותם בשטר בשעה שקורא בתורה, ואינו קורא בתורה בשעה שחותם בשטר, ממילא לא תפול על זה לשון „חותם וקורא בתורה". אבל לדינא ודאי, דפשיטא להרא"ש, דאף בהתנגד להקריאה בפי כל שם מובהק כזה, דאיכא גבי' ההצטרפות דחתימה ועליה לתורה, אפיה"כ שפיר דמי, לפי שיטתו, לכתוב לכתחלה רק את החניכה השגורה והמפורסמת. וכן כתב להדיא אליבא דהרא"ש הגר"א בביאוריו (סי' קכ"ט, אות ל'. ועל דרך זה קבע להלכה הט"ג בלקו"ש (סי' ב') *).

והנה

*) ומה שהעיר כת"ר, שהט"ג סותר את עצמו כאן בדבריו שכתב לקמן ס' ל"ד גבי „אלוי' אהרן", — אינני רואה בזה סתירה דהאמר אליהו היתה שם עליתו לתורה וש כן אלוי' אהרן", כפי חתימתו ונכתב בגט רק „אליה" לבד, כפי הקריאה

והנה, בנד"ד, כיון דהרוב קורין לו בפניו: „יצחק", אף שחבריו, הרגילים עמו מנעוריו, קורין לו בפניו: „איציא", וכך נקרא גם בפי"כ שלא בפניו, — מ"מ נראה, דשם „יצחק" מיקרי „חניכה שהכל קורין בה"; דהא כולי עלמא ידעי שפיר, ד„איציא" היינו השם „יצחק", באופן, שגם הקוראים אותו: „איציא", מכוונים נמי לשם „יצחק"; כדברי הנחלת דוד בתשובותיו (סי' ל"א), שכתב: „כי גם הקורא אותו בשם הקיצור מכוון לשם האמתי, רק שמקצר בלשונו". והיינו נמי טעמא, דלא בעינן להזכיר קיצורי השמות בגיטין, כידוע.

מעתה, כיון דזכינן בנד"ד, דשם „יצחק" הוא במדרגת „חניכה שהכל קורין בה", ממילא, אין כאן מקום להחמיר כלל, דהרי כמה רבוותא מהאחרונים בתשובותיהם (בקצת מהן הובאו בפת"ש ס"ק ב') הסכימו להלכה ולמעשה במקום הצורך לכתוב אף לכתחלה חניכה לבדה, כשיטת התוספות והרא"ש וסיעתם (ועי' בדרישה, אות ב', ובב"ש, ס"ק א', ובגט מקושר, בכללי השמות, אות ו'). וכש"כ בחניכת האב, דקילא מצד עצמה: עי' בב"ח (בפירושו על מה שהביא הטור בשם תשובת הרא"ש לענין היכא שנזכרו בגט רק כינויי האב) ובנ"ל החדש (סי' ר' אות ב').

ב) **אפילו** היה האב נקרא במקום דירתו גם בפי כל תמיד בשני השמות: „יצחק יעקב"; מכל מקום, כיון דבבארזנא, שהיא מקום הכתיבה והנתינה, אינו ידוע כלל השם השני „יעקב", אלא שנקרא בפי רק בשם „יצחק" לבד, — אם כן, היינו דין הירושלמי, שהביאו כל הראשונים ובראשם התוספות ב„גיטין" (ל"ד, ב', בד"ה „והוא") וגם הוקבע להוראה בשו"ע (סעיף י"ב), דאם יש להמגרש שם אחר במקום אחר, ונכתב בהגט רק אותו השם, שיש לו במקום הכתיבה והנתינה, כשר בדיעבד (וכבר דחה אדמו"ר, ז"ל, בנ"ל החדש, סי' קפ"ה, את דברי הג"פ, ס"ק ס', בדברים ברורים); ועי' ב"ש ס"ק כ"ב. ולא עוד, אלא דהיכא שהשם האחר שבמקום אחר, שהמגרש מודיע לב"ד, בבואו להתגרש, בלתי נודע כלל במקום הכתיבה והנתינה, הרי העלה הט"ג (שנ"מ, ס"ק ז'), דאפילו לכתחלה מוטב, שלא להזכירו בגט כלל. לפי"ז, הרי גם באופן השני הנ"ל מסולק נמי מנד"ד כל פקפוק.

אגם, לפי מה דסברי כמה רבוותא ובראשם המבי"ט בתשובותיו (ח"ב, סי' כ"ב) והג"פ (סי' קכ"ט, ס"ק י"ד), דאם העלה האדם לעצמו שם חדש תחת שמו הקודם, אינו נקבע בפחות ממשך שלשים יום, אפילו היכא דאין אנו נזקקין להאי חזקה מצד לשם דהכרה; כמו בנדוננו, שהנשואין היו בבארזנא עצמה, דממילא מכירים כאן הכל את הזוג שפיר בפניהם בתור איש ואשתו, — א"כ, אפילו נחליט כמו שהעלה בתש' חת"ס (סי' ד'), דנהי דהבן לא מצי לשנות שם האב, מצי הוא שפיר לקצרו (כפי שטחיות השאלה, שהקיצור היה רק עפ"י המגרש), — אכתי הרי יש לסתור, לכאורה, ההיתר השני, מטעם, דכיון שלא התעכב בבארזנא ל' יום רצופין, אלא שהתעכב ג' פעמים בעתים מפוזרות ורחוקות זו מזו בכל פעם פחות מל' יום, רק שבהצטרפות אלה הפעמים תעלינה ביחד למשך כזה; לפי"ז, הרי לא נקבע לאביו כאן השם „יצחק" לבדו **). דהא ודאי, כי נחתינן להצרכת חזקת שלשים יום, בעינן שיהיו רצופין דוקא, כהא שכתב בפשיטות בתש' חדושי אנשי שם (בהשמטות סי' ב'). ונלע"ד להביא ראיה לזה מהא דאיתא במתניתין ד„גיטין" (ע"ו, א'): „הרי זה גיטך כל זמן שאעבור מכנגד פניך ל' יום — היה הולך ובא, הולך ובא, הואיל ולא נתייחד עמה, הרי זה גט". על זה מקשה הגמרא: „והא לא עבר („שלשים יום רצופין". רש"י)?". והנה, רב הונא ור' יוחנן נדחקו מאד בתירוציהם; ולכאורה, הרי יפלא מאד: למה נזקקי לזה? הא אפשר לאוקמא מתניתין בריוח כפשוטה, דאיירי, שאף שהיה הולך ובא, מיהו, כיון דנמשך הענין משך כזה, שבהצטרף הימים שבינתים, שלא ראה בהם פניה, יהיו בסך־הכל ל' יום, נמצא נתקיים תנאו, שמשך שלשים יום לא ראה אותה, דמה לי אם היו רצופים או מפוזרים; ולפי"ז קמ"ל מתניתין תרתי: חדא, דמהני אפילו מפוזרים, וגם אותה הרבותא גופה, שהחליט בה ר' יוחנן, דלא הוי כאן גט ישן! אלא לאו ש"מ, דהא פשיטא ופשיטא, דגוף הלשון „שלשים יום" יורה בהחלט על ימים רצופים דוקא, ולא יתכן כלל, שיפול על מפוזרים במשך איזהו זמן שיהיה, שעולים ביחד לחשבון ל' יום, וכמו שנתפרש להלכה ביותר בטור סי' קמ"ד (עי"ש בב"ח, סד"ה „ומ"ש וראוי להתגרש כו'"). ממילא, שמעינן מהא, דכיון דעל יסוד הך דמצריכין ב„ב"ב" (קכ"ז, ב') חזקת ל' יום לגבי הכרה, מצריכי הנך רבוותא חזקה כזו נמי לגבי קביעות השם, ודאי דלשון „שלשים יום", דקאמר הגמרא שם, לא תתפרש כלל על ימים בודדים, יהיו מאיזו מספר שיהיו, המפוזרים בעתות שונות.

אולם, לאחר הדיוק בהצעת השאלה, נראה, דאף דמצד דרצה דשלשים יום לא היתה כאן חזקה

כפי"כ, בודאי היה נמי הגט כשר להט"ג; אלא מחמת ששם היתה העובדא כך גבי בעל „מאיר נתיבים", שהעליה לתורה והקריאה בפי כל היו שוות, לפיכך העתיק העובדא כמו שהיא.

**) דאף שלענין העליה לתורה העלה המבי"ט (שם), דהשם מתחזק רק בשלש פעמים, — מיהו הרי התנה איהו גם מפורש, דבעינן, שחזקה כזו תהיה במשך שלשים יום דוקא.

חזקה בשם „יצחק", אפי"כ מבלבלת היא ועולה מצד אחר; דהא כתב כת"ר: „כן יודעים ומכירים הרבה מתושבינו את איציא ברייסקין, הדר בעיר הסמוכה לפה, ואין שום אחד יודע, שיש לו עוד שם „יצחק יעקב"", הרי משמע, שרבים במקום כו"כ מכירים תמיד אותו עצמו בשם זה מקדם קדמתה; אם כן, אין אנו נזקקים תו להצרכת חזקת שלשים יום כתקונה, בשעה שהוא מצד עצמו מוחזק ועומד מכבר בשמו המפורסם, כמו כל התושבים בשמותיהם; דודאי אין לך חזקה גדולה מהכרה תמידית כזו בשם „איציא", דהיינו „יצחק", כידוע. —

המורם מכל זה, דבנד"ד, דאיכא תרתי למעליותא: שבמקום דירת האב הויא חניכתו שהכל קורין בה רק „יצחק" לבד, ובמקום הכתיבה והנתינה אינו ידוע לו כלל שום שם אחר זולתי „יצחק", — פשוט הדבר, דהגט כשר בלי פקפוק כלל וכלל. —

ומה ששאל כת"ר: אי שפיר דמי להכריח את המגורשה לרדת לדין עם אבי המגרש, בזה שלא יתן לה שטר-היתר-נשואין, עד שתציית דינא?

הנה, באם שלא יתנגד הדבר לדינא דמלכותא, בודאי ראוי והגון הוא מאד להציל עשוק גם באמצעי כזה. וכבר עבד מהרא"י, ז"ל, עובדא, שגזר בגזרה חמורה על אלמנה, שלא תנשא, כל זמן שלא תרד לדין עם היבם, כמבואר בפסקיו (סי' ר"ס ורס"א); והכי פסק הרמ"א בחו"מ (סו"ס כ"ו).

סימן מח.

ע"ד שאלתו, בנדון ג"פ, שסדר כת"ר, ונכתב בו שם המגרש „יהושע". והנה, אח"כ הוציא המגרש קול, שיש לו עוד שם „היים", שנתוסף לו בקטנותו מחמת הולי, ולא נשתקע עדיין בעיר מושבו סאזניצא. גם הביא גב"ע משם, שהוא עולה לתורה בשם „היים יהושע", ושבני בית אביו קוראים אותו לפעמים בשם „היים יהושע" ולפעמים בשם „יהושע", ושבפי כל נקרא תמיד רק בשם „יהושע". אולם בכתובתו, שנכתבה בבארזנא בעת נשואי האשה, שגרשה כעת, נזכר שמו „יהושע" לבד; וכך הוא התום בשלשת מכתבים, ששלה אחרי התונתו בזמנים שונים לקרובי אשתו בבארזנא. כן אינו ידוע לו כלל בבארזנא, שהיא מקום כתיבת ונתינת הגט, שם אחר, זולתי „יהושע". אכן לא נתחזק שם בשם זה שלשים יום שלמים.

הנה, כיון דלפי גביית העדות נקרא גם עתה בפי כל רק: „יהושע", אם כן אף שעולה לתורה תמיד בשם-החולי „חיים יהושע", מכל מקום חשוב שפיר השם „יהושע" כ„חניכה שהכל קורין בה", דבדיעבד מיהא כולי עלמא מודים, דכשר בחניכה כזו לבדה. ואין לומר, דלגבי חשיבות שם-החולי, שהועיל לשנות גזר דינו דהאי גברא, תחשב גם חניכה רק כ„שם-טפל", דלרוב הפוסקים פסול הגט, כשנכתב שם כזה לבדו, — דהגע עצמך: הרי שם, שעולה בו לתורה וחותם, הוי „שם-עיקר" אף לגבי שם-החולי, שנקרא בו בפי כל, כמבואר בשו"ע (סי' קכ"ט, ס' י"ח) ובג"פ (ס"ק ל"ח), ואפי"כ הא קי"ל להכשיר, באם שנשמט „שם-העיקר", שעולה בו לתורה וגם חותם, ונכתבה החניכה לבדה; אם כן, כש"כ, דלא יגרע ערך החניכה לעומת עצמות שם-החולי, הנופל בערכו מ„שם-העיקר" הנ"ל. וכן משמע להדיא מדברי הקונטרס, שהביא הב"י ושנעתק בשלמותו בג"פ (ס"ק נ"ג, בד"ה „כתוב", לענין „רבקה", שכשחלתה שמה מחמת חולי ל„חנה", ואח"כ נשתקע שם „חנה", ונקראת בפי כל בשמה הראשון), שכתב: „... אבל זאת, שאין שום אדם קוראה: „חנה", פשיטא, שאינו טפל ולא עיקר, כו'; לכן אין לכתוב שם ד„חנה" כלל, אלא „רבקה" בלבד. ופשיטא, דשם „רבקה" לא גרע מחניכה הניכרת וידועה לכל, שכתבו הפוסקים, דסגי באותה חניכה לחוד ואפילו לכתחלה, ואם כן פשיטא, שיש לכתוב שם ד„רבקה" לחוד". והנה, לכאורה, דבריו האחרונים אינם מובנים כלל, דכיון דכבר הקדים, שטעם כתיבת שם „רבקה" בלבד הוא משום שהשם „חנה" עבר ובטל מן העולם לגמרי, אם כן איך יונח תו הטעם ד„שם רבקה לא גרע מחניכה"? דהרי טעם כזה אינו שייך, רק באם שהיינו חושבין את השם „חנה" לאיזה ממש, אבל לא היכא שאין לו שום מציאות. ו„רבקה" הוא שמה האחד, ואין שני לו! וזולת זאת, מיותרים לגמרי אלה הדברים, דכיון שהטעם הקודם הוא מספיק טובא לכתיבת שם „רבקה" לבד, א"כ לאיזה צורך עוד בא הטעם, המיוחס ל„רבקה" מעלת „חניכה"? — אלא לאו ש"מ, דספוקי מספקא להקונטרס: אם שייך דין דנשתקע גבי שם-החולי. והצעת דבריו כך היא: אי נימא, דשם „חנה" נשתקע לגמרי, אם כן, הרי פשוט מאד, דאין לכתוב רק השם הראשון „רבקה"; ואף אם באנו לחוש, דשם „חנה", כיון דהוא שם-החולי, לא שייך גבי' ענין נשתקע; משום דכיון דהכל יודעים, ששינו שמה בפירסום ל„חנה", ממילא נשאר זכרו קיים תמיד; דמה שאין הבריות קוראין אותה בו, הוא רק משום אשגרת לישנא בשם הראשון; ועד כאן לא חשיב נשתקע, אלא דוקא גבי שם שעקרוהו בכונה ושינוהו לשם אחר, לאפוקי גבי עובדא זו, שלא עקרו מהאשה שם-החולי „חנה"

וגם לא חדשו לה תחתיו שם אחר, אלא שרק ממילא, מצד רגילות העולם, נקראת כמקדם בשמה הראשון — בכה״ג אין מקום כלל לדין „נשתקע״ (וכבר מבוארת סברא כזו בג״פ ס״ק ל״ז, שכתבו אליבא דהב״י: „דבשלמא שם שני (שם־החולי) דנשתקע, יש לחוש לכותבו, משום כיון דנשתקע ממילא, אפשר, דלא חשיב נשתקע; אבל שם הראשון, דנשתקע ע״י שינוי השם, אין לחוש לכותבו, כיון דהתפללו עליו, ואמרו: לא יקרא כך, אלא כך״). וכיון שנולית את שם החולי מגדר „נשתקע״, תו יֵחָשֵׁב לעיקר נגד השם הראשון, אף בהיותו מושלל מכל קריאה; דכמו היכא דפורתא קורין לו בשם־החולי, הרי קי״ל, דהוא עיקר נגד השם הראשון, השגור תמיד בקריאת רוב גדול מהעולם, ואין חוששין כלל ללעז הרבים, שאינם קוראים אותו כלל בשם־החולי, מהטעם, שמתבאר מדברי הג״פ (ס״ק ל״ג, בד״ה „והנה״), דהיינו, שכיון שנתפרסם השינוי לכל בני העיר, דממילא, אף הקוראים אותו בשם הראשון, יודעים גם הם שפיר מהשינוי, אלא שנמשכים אחרי הרגל לשונם, לפיכך אין כאן שום חשש לעז, שכתבנו שם־החולי לעיקר, — כך הוא הדין והוא הטעם היכא שגם פורתא אינם קוראים אותו בשם־החולי, יחשב נמי שפיר לעיקר, מצד האי סברא גופא, דכולי עלמא ידעי מהשם השני שמחמת חולי, והקריאה בשם הראשון היא רק בסבת הרגל הלשון. על זה הוא דקא מסיים הקונטרס, דאפילו באנו לידי מדה זו, לחשוב את השם „חנה״ לעיקר נגד שם „רבקה״, אכתי לא נפסיד כלום, שכתבנו שם הראשון „רבקה״ לבדו; משום דפשיטא, „דלא גרע מחניכה הניכרת״, דסגי בה אפילו לכתחלה *). הרי לך בהדיא, ד„חניכה שהכל קורין בה״ מהניא גם במקום השמטת שם־החולי, אפילו בהיותו נמי במדרגת שם־העיקר. וכן משמע להמדקדק בכתבי מהרא״י (סי׳ י״א); וכן פסק להדיא הרש״ל בים״ש (סי׳ כ״ד), שכתבו: „והיכא שלא כתבו שם השני (כלומר: שם־החולי) כלל, כ״ל ג״כ, דכשר, דלא גרע (השם הראשון) מחניכה וכו׳; וכן כתבו כל האחרונים״ (הובא להלכה בט״ז, ס״ק ל״א, ובט״ג לקו״ש מח״ח, ס״ק י״ב); וכן מבואר בב״ש (ס״ק ל״ה), שכתבו: „דהא שם ראשון הוא ככינוי (היינו חניכה) עכ״פ, דכשר, אפילו אם נצרך לכתוב שם השני (דמחמת חולי)״; וכן מבואר בשו״ת: חוט השני (סי׳ ע׳), במה שכתב „ועוד יש ראיה״, חת״ס (ח״ב, סוס״י כ״ז), ומהרי״מ מבריסק (סי׳ ל״ה).

ואין לפקפק, דאולי עד כאן מיהא לא סגי בחניכה לחודא, אלא דוקא היכא שהשם המובהק הוא שעולה לתורה וחותם בו לבד או שם־החולי לבד (כמו באשה, שאיננה עולה לתורה, וגם כזו, שאיננה יכולה לחתום); אבל בהצטרף להשם המובהק, שעולה בו להורה או חותם, גם מעלת שם־החולי, אזי יגרע לעומתו כח ה„חניכה״, עד שתרד למדרגת ה„שם־הטפל״, דלא ליסגי בה אפילו בדיעבד (אם לא בשעת הדחק ועיגון גדול, כפי הכרעת הג״פ סי׳ קכ״ט, ס״ק ח׳); —

דהנה, ראשיה אין שום טעם וסברא לזה, דהא עיקר הטעם דסגי בחניכה לחודא הוא משום, דכיון שהכל מכירים בשם זה, שנתפרסם לרבים, לפיכך אין כאן חשש לעז, כדמוכח מהרא״ש (פ׳ „המולא״, סוף ה״ז); ממילא, הרי אין שום נ״מ מאיכות השם המובהק איזו שתהיה, אם הוא רק לתורה, או רק לחתימה, או רק שם־החולי, או לשלשתם גם יחד, כיון דבכל אופן שיהיה לא יגרע בזה ערך הקריאה בפי כל והפרסום, מה שמרחיק בתכלית כל שמץ לעז.

תו נראה ראיה להאי דינא מתוספתא „גיטין״ (פ״ו, ה״ו), דאיתא שם: „כתב לשם כו׳; לשם אבי משפחה, פסול. אם היו נקראין על שמו, כשר („דכיון שהוא נקרא בחניכה זו, כשכתב בגט חניכתו, כשר״. מנחת בכורים). גר, ששינה את שמו כשם העכו״ם, כשר״. והנה, מדכלל בתוספתא דין גר עם דין נקרא על שם אבי המשפחה, דכשר שם מטעם „חניכה״, משמע, דטעם אחד לשני הדינים האלה, דגם מה שכשר

*) לפי מה שנתבארו בזה דברי הקונטרס, יובן במאי קא פליג עם הקונטרס השני בשם מהר״פ, שהביא הב״י, שהצריך שני גיטין בעובדא כזו ממש של הקונטרס הראשון (לפי מה שפירשה הב״י בתחלה). דהנה, מדכתב בקונטרס הראשון בלשון כוללת: „שכתבו הפוסקים, דסגי באותה הניכה להוד ואפילו לכתחלה״, משמע, דסובר, שדעת כל הפוסקים שוה בזה, דגם לכתחלה סגי בהניכה גרידתא (כמו שכתבו הדרישה ס״ק ב׳ והב״ש סק״א והג״מ בכללי השמות אות ו׳, דבחניכה שהכל קורין בה מודה גם הרמב״ם, דכשר בה אפילו לכתחלה, כדעת התוס׳ והרא״ש; וכן יסבור גם רש״י, לפי מה שיתבאר לקמן בהערה ב׳). מסוה״כ הוא דלא החמיר להצריך שני גיטין, דכיון דאפילו לא נשתקע כלל שם־החולי, מ״מ סגי לכו״ע למא בשם הראשון להוד, מצד מעלת „חניכה״, ממילא לא יתכן להרבות בגיטין. לא כן מהר״פ בקונטרס השני, י״ל, דסובר, דלרש״י והרמב״ם, לפי גירסתם במשנה „גיטין״ (פ״ז, ב׳), כשר רק דיעבד בחניכה שהכל קורין בה; מסוה״כ החמיר בהצרכת שני גיטין בעובדא דידי׳, מטעם, דכיון דמספקינן, שמא אין לשם־החולי דין נשתקע כלל, ממילא לא תעלה ארוכה, לדידי׳, הסברא המיוחסת להשם הראשון מעלת החניכה הניכרת, דאכתי הרי אין לגרש בה להודא לכתחלה, לדעת הנך אריוותא, רש״י והרמב״ם וסיעתם; והלכך, כדי לצאת כל הדעות לענין לכתחלה, הוא דהצריך שני גיטין דוקא. אמנם, הב״י לקמן תירץ סתירת הקונטרסים הנז׳ באופן אחר; אולם, מצד היותו בעצמו מסופק בתירוצו, לכן כתבתי מה שהיה נראה לענ״ד בזה, לולא דבריו הקדושים, ז״ל.

שכשר, באם כתב הגר בגט שם גיותו לבד (אף שכעת נקרא בשם יהדות, כמו שפירש במנחת בכורים; וכן מבואר במהרי"ק, שרש פ"ו, ונסתייע מדברי ר"ת; יעו"ש), הוא נמי מטעם „חניכה"; דאף ששם יהדות נקבע לו לשם־המובהק, מ"מ יש לשם גיותו דין חניכה המפורסמת, דכשר בה לכדה, כיון דכולי עלמא, כשמדברים על אודות גרותו וגזע מחלבתו, או בכלל כשצריכים לסמנו, אומרים עליו, שזהו פלוני הגוי, שנתגייר כעת; וכן בין הגוים הוא מפורסם ונקרא עד היום בשמו הראשון, שהוחזק ושהורגל בו מכבר. וכן משמע מדברי התוספות ד„גיטין" (ל"ד, ב', בד"ה „והוא"), שכתבו: „והשיב ר"ת: חלילה להזכיר שם עכו"ם (היינו שם גיותו, שהמומר נקרא בו כעת) בתורת משה וישראל. והביא ראיה מדאמר בתוספתא: גר ששינה שמו לשם עכו"ם וגירש בו, כשר, — וה"ה הדין במומר, דשם יהדות כשר אף לכתחילה. וכתב חניכתו וחניכתה אמרינן לקמן דכשר, כו'". והנה, לכאורה, אינו מובן כלל, לאיזה צורך הוכרח ר"ת להביא שתי ראיות (גם מהתוספתא וגם ממשנתנו ד„כתב חניכתו")? ובפרט, דבאמת אין ראיה כלל מהתוספתא לדין מומר, דשם איירי לענין דיעבד, ונדון המומר הרי נשאל ר"ת, איך לכתוב שמו לכתחלה; ואם כן היה לו להביא רק ממשנתנו, שנה מפורש, לפי גרסתו, דשני בחניכה אף לכתחלה. אלא על כרחך לומר, דטעמו הוא משום דאם היה מסתייע רק מהמשנה, היה אפשר לדחות, דשאני חניכה דמשנתנו, שהכל קורין בה כעת, לכן שפיר שני בה לחודא; לאפוקי במומר, דכעת נקרא רק בשם גיותו, ולא בשמו הקודם, אם כן הרי יותר קרוב לדון שם יהדותו לנשתקע, מאשר לדמותו ל„חניכה שהכל קורין בה", — לפיכך הוכרח ר"ת להביא תחלה ראיה מדין גר, שכשר, בשנכתב שם גיותו לחוד, אף דנקרא כעת רק בשם היהדות, דשם אין לנו טעם אחר להכשיר, זולת הא דשמו הקודם חשוב כחניכה המפורסמת, עפ"י הסברא דלעיל; ממילא ידעינן מזה, דשם היהדות של מומר חשוב נמי כחניכה, דחדא סברא לו ולשם גיות דגר: דהן הגר נקרא בפי העולם, שהוא פלוני הגוי, שנתגייר, והן המומר נקרא בפי העולם, שהוא פלוני היהודי, שהמיר. וכיון דזכינו לדין מהתוספתא, שהשם הקודם של המומר יש לו דין חניכה המפורסמת, תו מייתי שפיר ר"ת אח"כ ראיה מהמשנה, דאפילו לכתחלה שפיר דמי להסתפק רק בכתיבת שם היהדות, כדין „חניכה" דמשנתנו; ואלו מהתוספתא לא מצינו למילף רק לענין דיעבד, כדמשמעות פשטות לשונה (ובלאה"כ, הרי לא יתכן לכתוב לכתחלה בגט חניכת גיות של הגר, בעת שיש לו שם יהדות מובהק לעלות בו לתורה ולקריאה בפי כל). הלכך הוא דהצריך ר"ת להותו שתי הראיות דוקא. הרי, דר"ת סובר, שטעם

התוספתא, המכשרת בשם גיות דגר, הוא מטעם „חניכה שהכל קורין בה". וכן משמע להדיא בכתבי מהרא"י (סי' רי"א), ממה שנסתייע שם לענין חניכה מדין דגר הנ"ל.

ועתה, אחרי התבאר לנו טעם התוספתא, נחזי אנן: הגר בשעה שנתגייר הוסב שמו לשם יהדות; וכיון שנשתנה שמו לסבה חזקה כגרות, בודאי יש לו חשיבות דשם־החולי, וכמש"כ הנ"פ (שם, ס"ק ל"ב); ואדרבה, לפי המבואר בכתבי מהרא"י (שם), נעלה עוד חשיבותו משם־החולי, שכתב: „ונראה ודאי, דשם של יהדות נגד שם של גיות עיקר טפי, משם השני שע"י חולי עיקר הוא נגד שם הראשון". והנה, האי גר שנתגייר הרי הוא כקטן שנולד דמי, דממילא הרי נקבע אצלו שם היהדות, הנִתּן לו, לכל מילי: לקריאה בפי כל ולעליה לתורה וגם לחתימה; ואפיה"כ, אם כתב בגט שם גיותו לחוד, כשר בדיעבד, מטעם שיש לו דין חניכה, — הא קמן, דאף בהצטרף חשיבות דשם־החולי לחשיבות דעליה לתורה ותתימה, מ"מ רב כח החניכה המפורסמת, דמהניא אפילו במקום השם המובהק היותר נעלה כזה.

אמנם, לפי המבואר בגבה"ע, דבני בית אבי המגרש קוראין לו לפעמים „חיים יהושע", יש לפקפק, לכאורה, דמשום הכי יגרע ערך החניכה, דהא בעינן כזו, שהכל קורין בה, והכא אין הכל קוראים אותו בחניכתו „יהושע", כיון דפורתא, שהם בני בית אביו קוראים לו לפעמים „חיים יהושע"; וכמש"כ הט"ג (לקו"ש, ס"ק ט"ז), דכיון דפורתא קרו לה „סאסיא טויבא", לא הוי השם „טויבא", שנקראת בו בפי הרוב הגדול מאד, חניכה שהכל קורין בה; ולכן לא הקיל שם בנדון דידי' אלא בדאיכא דוקא שעת הדחק ועיגון גדול. אולם, אחרי ההתבוננות, אין מקום בנד"ד להאי חששא. דהנה, בגוף דין זה שהט"ג החמיר בו, סובר הב"ש להקל בדיעבד, אפילו בדליכא שעת הדחק או עיגון; דלפי מה שהגיהו היד אפרים והתו"ג (ביאורים, ס"ק ו') בב"ש (ס"ק ג') עפ"י המהדורא קמא שלו, יוצאים שלשה חילוקי דינים להב"ש אליבא דהרמב"ם: א) חניכה שהכל קורין בה דינה, דעדיפא משם מובהק, שאין הכל קורין בו, לענין דשפיר דמי לכתבה אפילו לכתחלה בלא „וכל שום"; ב) חניכה, שרק רובא קורין בה, ולא הכל (עי' בחידושים בתו"ג, ס"ק ו'), מכשירינן בה לחודא דוקא בדיעבד, כמו בשם־המובהק, שנכתב בלא „וכל שום" (ובשני דינים אלו שוים בדעותיהם, לפי שיטה זו, הרמב"ם וסיעתו עם התוס' והרא"ש וסיעתם); ג) שם־טפל, דהיינו שרק המיעוט קוראין בו (כמו העובדא ד„רובא מרים ופורתא שרה", דמינה גמרינן דין שם־מובהק ושם־טפל), בזה, אם כתבו רק אותו בין בלא „וכל שום" ובין עם „וכל שום", פסול אפילו

בדיעבד

בדיעבד. הרי מבוארת ממילא דעת הב״ש, דלכל הפוסקים, דהיינו: רש״י **) והרמב״ם וסיעתם, לפי גרסתם במשנת „כתב חניכתו", ור״ח ור״ת והרא״ש וסיעתם, לפי גרסתם הם במשנה זו — כל אנפין שוין לדינא, דבכל גווני דיעבד כשר בחניכה, שקורין בה רובא, אף דפורתא קורין רק בשם המובהק. וכן עולה גם לדעת הדרישה והגט מקושר, מדפירשו שיטת הרמב״ם כהב״ש. וגדולה מזו מבוארת בנוב״י (סי׳ פ״א), שיש להקל בכהאי גוונא אפילו לכתחלה, מטעם האי כללא, דנקטינן בכמה מקומות, ד„רובא ככולא", בכתבו: „וכאן אם רובם קורין „פילך", לא גרע מחניכה שהכל קורין, ורובא ככולא; וא״כ לפי פירושו של הב״ש אפילו לכתחלה ראוי לכתוב „פילך", אפילו לדעת הרמב״ם" (אמנם, סברא כזו תתכן רק לשיטת התוס׳ והרא״ש, אבל להרמב״ם אין לזו מקום כלל גם לפי פירוש הב״ש, עפ״י ההגהה הנכונה, שהגיהו היד אפרים והתו״ג בב״ש ס״ק ג׳. וכפי הנראה, המליט הנוב״י דבריו המתנגדים לזה, בסבת ההשמטה, שנפלה שם בב״ש שלפנינו).

הוצא מזה, דחומרת הט״ג בנדון „טויבא", להצריך לענין היתר שעת הדחק ועיגון גדול דוקא, היא הפרזה על המדה אליבייהו דהנך רבוותא. וכבן בנכ״ד כשר הגט בדיעבד מיהא בשם „יהושע" לבד, אפילו בשנתפוס, דלא הוי אלא חניכה כזו, שקורין בה רק הרוב.

תו יש לומר, דבנכ״ד יודה להקל אפילו הט״ג. דעד כאן לא החמיר בעובדא ד„טויבא", אלא משום שהיה שם מיעוטא דמוכר: „קצת בני אדם ומבני ביתה ומשפחתה", שהיו קוראין אותה בשמה המובהק „שאשיא טויבא"; אבל בנכ״ד, שרק בני בית אביו בלבד קוראין אותו לפעמים בשמו המובהק, הרי זה רק מיעוטא דמיעוטא ד„כמאן דליתא דמי", וכמש״פ הנוב״י (שם, בד״ה „ועכשיו נדבר אם"). ויותר מזה מבואר בשו״ת חת״ס (סי׳ קכ״ז), דאף אם כמו ששה בתים קוראים בשם זה, נחשב כמי רק למיעוטא דמיעוטא, דלפיכך לא הוי אפילו בגדר פורתא (ועי׳ עוד שם בסי׳ קמ״ט). לפי״ז, הדר דינא׳ דהשם „יהושע" בעובדתנו לדין חניכה שהכל קורין בה.

ובפרט, דהרי לפי גבה״ע קוראים אותו גם בני בית אביו בעצמם לפעמים: „יהושע" לבד; א״כ, לוא יהא דעל הרוב קוראים הם אותו: „חיים יהושע" (מה שבאמת אינו מוכרע כלל מלשון גבה״ע), מ״מ, כיון דגם אצל האי פורתא מפורסם נמי השם „יהושע" וקורין בו במיעוט הפעמים, כפי קריאת העולם, — יחשב שפיר אליבא דכו״ע ל„חניכה שהכל קורין בה"; משום דהעיקר תלוי בפירסום החניכה בפי כל, ולא בכמות הקריאה. אם קוראין לו כך בהרבה פעמים או במעט הפעמים; וכמו שדקדק הג״פ (ס״ק ב׳, בפירוש השני) מדברי רש״י ז״ל, יעו״ש. —

נמצא, דבהא סלקינן ובהא נחתינן, דאתתא דא שריא לעלמא בהאי גיטא בלי פקפוק.

סימן מט.

על דבר שכ״מ, שבהיותו בריא, היה עולה לתורה בשם „אלכסנדר סענדר". ובפי כל נקרא: „סענדר"; אך בעת חליו ברכוהו בביהכ״נ בשם „חיים אלכסנדר", ולא צירפו אז גם שם „סענדר". אולם בביתו נקרא גם אח״כ כמקדם בשם „סענדר" לבד. והנה בגרשו אשתו בחליו, ימים אחרים אחרי שינוי השם, סדר לו כת״ר, עפ״י הכרעת האחרונים בזה, שני גיטין: האחד בשם „אלכסנדר סענדר דמתקרי סענדר", והשני בשם „חיים אלכסנדר דמתקרי סענדר". אולם אחד הרבנים במחנו מפקפק בזה, שלדעתו היה צריך, לפי מנהגנו, לכתוב דוקא „חיים אלכסנדר סענדר דמתקרי סענדר".

הנה דברי המפקפק אין בהם ממש. דאף שהט״ג חידש, דהם בשעה שהתפללו על החולה ושינו שמו

שמו

**) הגם, שהב״ש לא כתב מפורש כך אף אליבא דרש״י, — מ״מ, לפי פירושו בהרמב״ם, מובן כזאת ממילא, דרש״י נמי קאי בהאי שיטתא, אחרי שגרסא אחת לו ולהרמב״ם במשנת „כתב חניכתו".

עוד יש להוכיח גם מרש״י גופי׳, שסובר, דבחניכה שהכל קורין בה סגי אף לכתחלה, כהרמב״ם (לשיטת הב״ש) והתוס׳ והרא״ש. דהנה, על „כתב חניכתו וחניכתה כשר" (במשנה ד„גיטין" הנ״ל) פירש רש״י: „שם לווי של משפחה כולה". ולכאורה, יפלא: מה הכריחו לפרש כך ולהוציא מלת „חניכה" ממשמעותה, דהרי סתם „חניכה" תורה על שם האדם הפרטי, ולא על שם משפחה; וכמו שמצינו להדיא ב„מדרש רבה" („בראשית", פמ״ג), דקא מפרש: „וירק את חניכיו — בעלי חניכתו: שמם אברם כשמו"! אלא לאו ש״מ, דרש״י נמי סובר בפשיטות, דבחניכת המגרש גופי׳, שהכל קורין בה סגי אפילו לכתחלה; וכיון דהגרסא במשנה שלפניו היתה: „כתב חניכתו וחניכתה" אחר „וכן היו נקיי הדעת שבירושלים עושין", שמשמע כזה מוכיח על דיעבד דוקא, — לכן הוכרח לפרש, דמבנתנו איירי מדין חניכת המשפחה, דגבה הוא דכשר רק בדיעבד, דהלא בחניכת המגרש או המתגרשת גופייהו, הא סגי בה אפילו לכתחלה. וכן חילקו גם ר״ח ור״ת בין חניכת האיש לחניכת משפחתו האי חילוקא ד„לכתחלה" ו„דיעבד": עי׳ בתוס׳ „גיטין" (פ״ח, א׳, בד״ה „וכך") ובמהרש״א שם, ובג״פ (סוס״ק ו׳, בד״ה „ומ״ש עוד וחניכת אבות").

במו, ברכוהו בשם חדש מלורף להראשון, ולא שעקרוהו לזה, ואח"כ נקרא לתורה בשניהם כאחת, יש לכתוב אז אותם בגט ביחד דוקא, בלא הפסקת „דמתקרי"; וכן הדין אפילו אם אין אנו יודעים כעת, איך היה סגנון השינוי, רק שמנהג המקום הוא, שהמללאין אינם עוקרים השם הראשון, אלא שמלרפים לו שם חדש, אמרינן נמי, דודאי עשו כפי המנהג, כמו שמתבאר בארוכות בלקו"ש מח"ח (ס"ק י'), — מ"מ פשוט הוא, דגם לדידי', אם ידוע, שעשו להדיא נגד מנהג המקום, בברכם את החולה בשם חדש בלי הזכרת שם הראשון בהלטרפות, בכהאי גוונא, אף שהוא עולה לתורה ואותם אח"כ בהלטרפות דשני השמות, ודאי, דיש להטיל ביניהם „דמתקרי", עפ"י הוראת הרמ"א סעיף י"ח, כמבואר בלקו"ש (שם ס"ק ג'); דבזה בודאי לא יתכן לומר, דבטלה דעתם של המללאין לגבי המנהג: דהרי עיקר קביעות השם החדש בפירסומא הליא מלתא, וכיון שפרסמוהו בביהכ"נ בסגנון עקירת השם הראשון, הרי זה נקבע ממילא כך אלל הבריות, בין שטעו המללאין או לא; ובפרט, דבאמת הרי נוהגים כך בהרבה מקומות לעקור השם הראשון, ולא ללרפו; וגם כך היא המשמעות דגמרא „ר"ה" (ט"ז, ב'), דשינוי השם, המסוגל לקרוע גזר דינו של אדם, הוא כזה דוקא, שעוקר לגמרי את השם הראשון; מדהביא שם מ„שרי", שנשתנה שמה ל„שרה", דגבה נעקר השם „שרי" לגמרי. לפיכך פשיטא, דאין אחרי סגנונם של המללאין כלום, אפילו בטעו במנהג המקום. ממילא, בנד"ד, אף שלפי מנהג מקומנו היה להם להמללאין לברכו בהלטרפות דשלשת השמות, דהיינו „חיים אלכסנדר סענדר", מ"מ כיון שידוע, שלא הזכירו בתפלתם הלטרפית דשם „סענדר", וגם השכ"מ לא נקרא אח"כ לתורה בשלשת השמות יחד ולא חתם בהם, ודאי, דכתיבת סגנון כזה בגט היא מוקלה מן הדעת בתכלית; והרבה, תקלקל עוד את הגט, דהא כל עיקר טעם הלרכת גט שני בשם החדש של המגרש בחליו הוא משום דחיישינן, לשמא יוקבע לו בהמשך הזמן השם הזה, מלד התפרסמו בשעה שנתברך בו החולה, דממילא ילא לעז על הגט, שלא נזכר בו שם כזה, — נמלא, דבעובדתנו נמי הרי עלינו לחוש, שיוקבע השם החדש כפי התפרסמותו בביהכ"נ, ואז הלא נתפרסם רק בשם „חיים אלכסנדר"; אם כן, אם נכתוב בגט השני „חיים אלכסנדר סענדר", הלא על כרחנו ילעיזו, שאין זה המגרש, דהרי שם-התחילי של זה הוא רק „חיים אלכסנדר", ושמו המובהק הראשון הוא „אלכסנדר סענדר", אבל בשלשת השמות ביחד הא לא נקרא מעודו כלל.

וזולת זאת, יש לומר על דרך מה שכתב הח"מ (ריש סי' קכ"ט), דאם יקום החולה מחליו, בודאי יתקיים אז שמו החדש הן בקריאה לתורה והן בפי הבריות, כיון שהועיל לקרוע גזר דינו, — אם כן, מה בכך שהמללאין קבעו שמו בטעות „חיים אלכסנדר", נגד המנהג המלרף כל השמות במלב כזה, הא ממה נפשך: אם יחיה מחליו, הרי בודאי יזהרו שלא לשנות כלום מסגנון קביעות השם של המללאין, דמאי איכפת להו, אם הסגנון הנגד להמנהג, כיון שסגולתו השיגה תכליתה לטובת החולה; ואם להיפך, ח"ו, הרי, מלד העדר פעולת השם החדש, יותזר ממילא השם הראשון לקביעותו, דהיינו שיזכירו את הנפטר לכל הענינים רק בשם „אלכסנדר סענדר", כסברת תשו' מהרמ"ט, שהביא בח"מ (שם); אבל שם „חיים אלכסנדר סענדר" הלא לא יזכר ולא יפקד בכל אופן.

ובכן, ייסר חילי' של כת"ר כי עשה כדין וכתורה.



סימן נ.

ע"ד מגרש, ששמו „בן ציון" ושם אביו „ציון", נסתפק כת"ר בנדון כגנון כתיבת שמות באלו בגט, מטעם, דבאם נכתוב שם האב כדרכנו, הרי יש לחוש, שיחשבו הרואים, ששם המגרש נכתב שתי פעמים: „בן ציון בן ציון".

הנה, אי יהיבנא לכת"ר חששו, נראה, דבכדי להנלל ממנה, יש לכתוב: „בן ליון בר ליון", דכשר בכה"ג, אף בהיותו נגד מנהגני, כמבואר ברמ"א (קכ"ו, ל'). ואף דהרמ"א לא הכשיר אלא בדיעבד, וכמש"פ נמי הב"ש (קכ"ט, ס"ק ע"ז), — הנה, האי „דיעבד" הוא אפילו היכא שרק נכתב הגט לחוד, ולא נמסר עדיין וגם ליכא השם שינון, כדפשיטא למהרמ"י בברכת המים (סי' ק"ז); א"כ בנד"ד נמי, כיון דמוכרחים אנו לזה, מלד הלרכת „מוכח מתוכו", הרי הוא בגדר „שעת הדחק", דכדיעבד דמי. ובפרט, דהרבה רבוותא סוברים, דאפילו לכתחלה אין קפידא בזה, כמבואר במהרי"ק (שרש כ"ו) ובפר"ח, ובנ"פ (שם בסי' קכ"ו), וכן משמעה דעת הגר"א בביאוריו (שם); ועי' בשדי חמד (גט"נ, סי' י"ז, אות י"ד).

אבן, לפי עג"ד, אין אנו נזקקין בזה לשנוי כלל; דכיון דגבי שם המגרש דידן הרי נקטינן, שיש להסמיך תיבות „בן ליון" להדדי, באופן ששתי התיבות תהיינה נראות כמעט כעין תיבה אחת, מלד שבהיות שביניהן יהיה פחות משיעור הפסקת מלא אות קטנה, כמש"פ הנ"פ (קכ"ט, סוס"ק קל"ד) והב"ה בסוף סדר

השמות

השמות (סוד"ה „גרסינן בפא"ט"), והט"ג (שם ס"ק ל"ג ול"ד); וגבי שם אביו הרי יש להרחיק תיבת „ליון", שהיא שמו הפרטי, מתיבת „בן", שאינה אלא „שם עלם כללי", כדין כל שתי תיבות הנפרדות, — ממילא, בהיות שינוי כזה בולט לעיני הרואים בסקירתם הראשונה, הוי זה שפיר בגדר מוכח מתוך הגט, ד„בנליון" הראשון הוא בשלמותו שם המגרש, והאחרון פירושו: בנו של „ליון".

סימן נא.

ע"ד הגט, שסדר כת"ר, וכתב בו: „נחמה המכונה ניאמה" (הזכיר הקיצור, מצד שנקודת האות הראשונה שלו, שהיא בשו"א: „נְיַאמֶה", משונה מנקודתה בשם העברי, שמדגישין אותה בחירי"ק; וגם כתבו בה"א אחר המ"ם, כדין כינוי, המשתרבב משם עברי בעל ה"א בסופו: עי' ט"ג שנ"מ, ס"ק ט'). והנה, לעזו על כת"ר, שטעה במה שלא כתב „נְיֶמֶה", לפי מה דנקטינן, שלא לכתוב אל"ף בשביל תנועת הפת"ח.—

יישר חילו של כת"ר, כי יפה ויפה דן; דודאי לא משגיחינן בהאי כללא היכא שהכתיבה על פין עלולה לגרור אחריה טעות בקריאה, וכמש"כ הט"ג (שנ"ל, ס"ק ב'). הלכך בנד"ד, שקרוב מאד, שהקורא יחשוב את היו"ד לנח נסתר, הבא רק בכדי לְסַמֵּן תנועת החירי"ק, ויקרא אפוא את הכינוי „נימה" בסגנון הברת תיבת „נימא" שבתלמוד, — בכה"ג ההכרח לכתוב דוקא אל"ף גם בשביל תנועת הפת"ח. והיינו טעמא שפסקו הט"ג (שא"ב, ס"ק ו') לכתוב „בִּינְיַאשׁ", ולא „בִּינְיַשׁ", ובס' השלמת הסדרים לכתוב „מְרְיַאסְיָא", ולא „מַרְיַסְיָא".

ולא דמי כלל להשמות „יַנטא", „יַכנט" ו„יַחנא", שפסקו הב"ש והט"ג לכתוב בלא אל"ף אחר היו"ד, ולא חיישי לשמא יקראו היו"ד בניקוד חירי"ק, — דהתם שאני, שהיו"ד באה בראש התיבה, במקום שאין שום מליאות להשתמשותה בתור סימן הנקודה בעלמא, דמילא ידוע היטב, שכאן היא מורגשת בהברה; ולפיכך אין לחוש לטעות הקורא, כמו שאין חוששין בכל אות אחרת בעלת הברה, שיקראוה בשו"א תחת הפת"ח השייך לה; אולם, כשהיו"ד באה באמצע התיבה, שאז תשמש הרבה פעמים רק בתור נקודת חירי"ק או ציר"ה: הלא עלול הקורא מאד לתפוס כך ולהרות אפוא בנד"ד „נִימֶא" או „נֵימֶא".

והנה, גדולה מזו הביא הפת"ש בקונטרס השמות בשם הג"מ, דאפילו גבי השם „ינטא" יש לחוש, שיקראו היו"ד בניקוד חירי"ק; ולפיכך מוטב לכתוב גם „יַאַנטא" באל"ף.

ונראה, דזו היא גם כוונת הב"ח, שהביא הט"ז בשמו, דיש לכתוב „יַאכנט" באל"ף, „כיון שיש פת"ח תחת היו"ד" (ר"ל: ולא חירי"ק, שרק באופן כזה לא היה מקום להאל"ף; ולפיכך הוא דיש להצריך אל"ף, בכדי לאפוקי מהקריאה בחירי"ק); והיינו נמי טעמא דמסדרי-גיטין הקדמונים, שתקנו לכתוב „יַאמְפַאלַא" באל"ף אחרי היו"ד — בכדי שלא יקראו „יִמְפַאלַא". ממילא, הרי שיו בזה תלונת הט"ג מהב"ח והט"ז והב"ש בענין „יַאכנט" ותלונת הנובי"ת (סי' קט"ז) מהמסדרים שקדמוהו בענין „יַאמפאלא".

על כל פנים באופן כנד"ד ודאי, דכו"ע מודים, שיש לכתוב „נְיַאמֶה". וככר באה עובדא לפני בענין הכינוי „זְיַאמֶא", והורותי לכתוב באל"ף אחר היו"ד, מלד הטעמים שנתבארו בזה.

סימן נב.

ע"ד מתגרשת, ששמה מעריסתה „שינא", וכך נכתבה בספר-הפקודים של הרב מטעם-הממשלה ובתעודה הנמוסית שבידה ממנו בדבר נשואיה, וגם בכתובתה; אולם אין מי שקורא אותה בשם הזה, כי, בסבת ההתדמות לאזרחי הארין, נסתגלו אצלה מילדותה השמות „זעני" ו„יעווגעניא"; דהיינו, שהרוב הגדול קורא אותה „זעני", וכך היא רגילה לחתום, אך על דרך המיעוט חותמת ונקראת „יעווגעניא", כפי שנדפס על כרטים-הביקור (וויזיט-קארטע) שלה.

הנה, אף שהשמות „זעני" ו„יעווגעניא" הנס רק תולאות שאיפת החקוי, בעוה"ר, מ"מ ודאי, דמוכרחים אנו להעלותם בגט, וכמבואר בתש' חת"ס (אה"ע, ח"ב, סי' ל"ח) ובתש' הר המור, שהובאה בקב נקי (סוף כלל ל"ט); ממילא, הרי יוצא לפי"ז לדינא, דהשם „זעני", שהוא הרוב לקריאה ולחתימה, נעשה בזה עיקר ומוקדם לגבי השם „יעווגעניא"; והשם „יעווגעניא", כיון דגם בו היא חותמת ונקראת לפעמים. ונוסף לזה הנהו מודפס על כרטיסה, שדרכו להמצא תדיר ביד בעליו, הרי הוא עיקר ומוקדם לגבי שם „שינא", המוסלל לגמרי מהקריאה והחתימה; אחרי שבכה"ג תו לא הועיל לשם כזה גם מעלה „עריסה",

וכמו

וכמו שמתבאר מדברי הב"ש בס"ג גבי „אזגושא" והט"ג (שם, ס"ק יו"ד).

בכל זאת אין לחשוב את השם „שינא" בגדר „נשתקע", דכיון שנוסף למה שנזכר בכתובה (שלדעת הרבה פוסקים יש להסתפק, שמא הזכרה כזו לבדה שוללת כבר ענין „נשתקע": עי' שדי חמד במערכת גט, סי' מ"א, אות ד'), נכתב כך גם בספר-הפקודים של הרב מטעה"מ, שממילא נקבע בזה בשביל כל התעודות, שתצטרך לקבל הן מהרב הזה והן מערכאותיהם; ומצורף לזה ידוע המנהג, שבאם היו צריכים לברכה בביהכ"נ בברכת „מי שברך", בודאי היו מזכירים אותה בשם היהודתי „שינא", דלפי דברי החת"ס הנ"ל יגלה השם מגדר „נשתקע" אפילו ע"י עילה כזו לבדה, — על כן יש להזכיר שפיר לבסוף גם את השם „שינא".

והנה, אף שאינה נקראת בשם האחרון, מ"מ נופל עליו שפיר לשון „דמתקרי"; דהרי אפילו בנדון שם, שמשתמשים בו רק לחתימה גרידא, ולא לשום קריאה בפה, פליגי נמי רוב גדול מהפוסקים על הט"ז, השולל ממנו שייכות „דמתקרי"; (עי' בשד"ח שם, סי' ו', או"ד); וכש"כ אפוא, שאין לשלול שייכות כזו באופן כבנד"ד, שהשם „שינא" נקראה בו בפה, כשנקבע לה בעריסתה וכשקראו כתובתה תחת החופה וכפי המנהג לְהַקְבָא בביהכ"נ בברכת „מי שברך"; דבכה"ג, שהשם סגל לו מיהא תכונת איזו קריאה, תחיב הסברא, שיודו שפיר גם הט"ז וסיעתו (עי' ט"ג שא"ה, ס"ק ל"ו ונו', ובתש' חת"ס, ח"ב, סי' כ'). —

תיבת „דמתקריא", המתיחסת לשם זה, יש לכתוב בוא"ו („ודמתקריא") אפילו להב"ש (ס"ק ל"ז), דודאי אינם עוקרים שמות ההתדמות את שם יהודתה, שלא נשתקע: עי' בקב נקי (סוף כלל ל"ח) ובשד"ח (שם, אות ה').

בענין שם „זעני". המהבטא בזיי"ן רפויה: „Женя", — הנה, לפי מה שכתב הדברי חיים גבי שם „לַזָא", דבאם נקרא בזיי"ן רפויה, יש לכתוב „לַשָׁא" („Лажа".), אם כן בנד"ד היה ראוי לכתוב „שזעני"; אולם באמת קשה לקבוע הלכה כדבריו, מטעם, דכיון דכבר ידוע ומקובל משנים קדמוניות, שאצלנו משמשת הזיי"ן, לענין שמות הלעז, גם בתור רפויה, כמו שכותבין בגיטין: „זיטאמיר", „געזין", „מעזבוז", נהר „באזאק", ואלה רבות, שבכולן באה הזיי"ן תחת האות „Ж" הרוסית; וכן הורגל גם העם מעולם לכתוב במכתביו הלועזים, כידוע, — אם כן יש לחוש, שלסבת התחדשות כזו, יקראו הזיי"ן בפת"ח (כמו, בדרך כלל, כל אות הבלתי-תנועית, שאין אחריה בשמות הלעז אות הנועית, המשמשת במקום נקודה), דהיינו: „בִּשְׁוָא"; וכן, אם באנו לכתוב „שזעני", יקראו: „שְׁזֶעְנִי" (ולא דמי להא דלא חיישינן להכי גבי הזדווגת האותיות „טש", שכותבין בגיטין במקום „צ" שבורה, שהיא „Ц" רוסית, — דשם, להיפך, נתקבלה ונתאזרחה אצל העם הבונת כתיבה כזו עוד משנים עתיקות; וממילא לא אתו למיטעי). וכן פסקו להדיא, דלא כהדברי חיים, בתש' בית שלמה (אה"ע, סי' מ"ט) ובס' שלחן המערכת (מערכת הטעמים אות ל', ס"ק י"א). —

„זעני" — כך היא ההברה הברורה של שם המתגרשת בין כל רעותיה, המדברות עמה תדיר בשפת רוסיא, וכך נקראת גם בשפתנו הז'רגונית להמשמיע לאזניו את ההברה כראוי, וכך היא חתימתה; לכן אין לכתוב „זעניא" (מה שהיה ראוי, עפ"י הנהוג אצלנו, באם שהיתה נקראת „זעניע" — עי' ט"ג שנ"מ ס"ק ט' —, כפי שיש לטעות, לכאורה, בשמיעה שטחיית של רהיטת המבטא הז'רגוני). וכש"כ הוא מהמבואר בת' נובי"ת לענין „טאלצא", יעו"ש. —

המורם מזה, דבנד"ד יש לכתוב בגט: „זעני דמתקריא יעווגעניא ודמתקריא שינא".

סימן נג.

עוד בענין הקודם.

הנה, כת"ר פקפק במכתבו, דלדעתו טפי עדיף להקדים שם היהודות „שינא" לשמות ההתדמות, שנקראת בהם בפי כל, כהא שפסק החת"ס (הנ"ל) להקדים שם „לביאה" לשם „לעני" „ובדמבואר בספר בנין ציון, המובא בשדי חמד (מע"ג סי' מ"א, אות א')". כן, בדבר שם „זעני" כתב: „לא אכחד, כי לדעתי יש לכתוב לכתחלה אל"ף בסוף, כי ברוסית גם בצרפתית קיצור השם הוא מ„יעווגעניא". ואם כי לדברי המתגרשת חותמת עצמה „זעני", יעוי' בשד"ח (שם סי' י"א, אות ה'), שחתימתה באגרת שלומים לא מעלה ולא מורידה; וברוסית הכל חותמים: „Женя"". עכת"ד.

הנה, אף דהחת"ס פסק שם להקדים שם העריסה לשם ההתדמות, שהמתגרשת נקראת בו בפי"כ, הרי דקדק בזה בלשונו, באמרו: „וכותבין שם עברי עיקר—לביאה המכונה לעני", — הנה, הביא שלש תיבות מיותרות, לכאורה, המעוברות בזה בקו, בכדי להשמיענו, דרק מצד האי טעמא דחשיבות שם הקודש

הוא

הוא דיש להקדימו; כהרמ"א, החולק בזה על הב"י (עי' ב"ש קכ"ט, ל"א, ובתש' חא"ש סי' ל'); אבל לא, באם היה בעובדא כזו שם היהדות של חול: בהיות קדימה כזו נגד דעת כל עמודי ההוראה (עי' שד"ח, שם סי' ל"ה, אותיות ו' וי"ז). ועל ליר זה הנה סובבים גם דברי תשובת בנין ציון הנ"ל (סי' קע"ב), שסיים בנדון דהחת"ס: „ולכן נ"ל עיקר, „כאשר כבר כתבתי לכתוב שם העברי והעריסה „לעיקר, ושם הנשתנה ללעז „טפל" (באופן, שהשד"ח שם סי' נו"א, סוף אות א', בשגגו, במכה"ר, להשמיט מלשון הבנין ציון מלת „העברי", נתן בזה מקום לפני המעיין לטעות, כאשר קרה עם כת"ר).

ממילא, בנד"ד, ששם היהדות של המתגרשת הוא ג"כ של לעז — „סינא", והיא אינה נקראת בו בפי הבריות, וגם אינה משתמשת בו בעלמה כלל, נהי, דאין להכניסו לסוג „נשתקע", מלד הטעמים, שנתבארו בתשובתי הקודמת, מיהו הא פשיטא ופשיעא, דיש לו דין טפל לגבי שמות ההתדמות, שנקבעו אללה מילדותה לקריאה בפי"כ ולחתימה; כפי שנתבאר מהמשמעות הברורה של החת"ס והבנ"ל, וכפי שפסקו מפורש בתש' הר המור (שהובאה בק"ג, סוף כלל ל"ט) לענין „טרעזיא"—„ריזל" ובתשובות חא"ש הנ"ל ויד אלעזר סי' כ"ו לענין „שארלאטע"—„שינדל"; יעו"ש באריכות.

ופשוט הוא, דאין ליחס כל אותן העובדות דשמות ההתדמות לפלוגתת הפוסקים המבוארת בשד"ח (שם, סי' מ"א, אותיות א' וב') בענין קדימת שם העלם שנשתקע לעומת הכינויים: „גיליבי", „באלי", „מירקאדו", „מורינו", „אלטר", „באבא" וכדומה, — דשאני הנך, דידוע לכל, שאינם שמות העלם כלל גם אצל האומות, והנם רק מלות של חבה ונעגועים; ממילא, הרי בכה"ג אין להמתגרשים שם אחר, זולתי שם העלם שמעריסתם; אבל שמות ההתדמות, שהנם מפורסמים לשמות-העלם גמורים אצל האומות, בודאי נקבעים שפיר אצל המתגרשים לשמות עיקריים, באם שמסגלים אותם בשביל הקריאה בפי"כ, וכש"כ בהצטרף לזה גם החתימה. יעו"ש בשד"ח מלאה בטעמא.—

בנדון כתיבת שם „זעני" ביו"ד לבסוף, ולא „זעניא", עלי להרחיב רק אותם הדברים עצמם, שכתבתי לכת"ר במכתבי הקודם. הנה, כפי שנודע ברור, לאחר החקירה הנאותה, נקראת המתגרשת, שהיא מבנות הדור החדש, כפי כל רעותיה הרבות, המדברות עמה תמיד בשפת רוסיא לחה, רק: "Женн„, ולא: "Женя„ או: "Женье„; וכך נקראת גם בשפתנו הזרגונית הלחה, להמשמיע לאזניו את ההברה כראוי; וכך היא חותמת; וכך היא הגחת השם במקורו האנגלי והצרפתי: 'Jenny„, אשר בתמונה כזו נתקבל השם גם בספרות הרוסיה וגם בספרותנו העברית החדשה.

אמנם, בשמיעה שטחיית של רהיטת המבטא הזרגוני ממולעת הברת „זעני" (בהיותה רכה ומלעיל) בין חיריק נודגשת לסגו"ל מודגשת, — אולם בכל זאת ברור הדבר, שיש לכתוב דוקא ביו"ד כחתימתה נכתבת השם (אפילו לא היתה נקראת מהמדברים לפות בחיריק מודגשת, כראוי); וכמש"פ הט"ג (שא"ה, ס"ק י"א, שא"נ, ס"ק ה', ושנ"מ, ס"ק ג') לענין „הירך", „הירש", „מיכליה", דאף שההברות הראשונות של הכינויים האלה נשמעות בתנועת הסגו"ל, אעפי"כ יש לכתוב אותם דוקא ביודי"ן, כפי הגחת הלשון, ולא בעייני"ן, כפי ההברה (עי' בשד"ח שם, סי' ל"ד, אותיות ב' ול"ז); וגדולה מזו פסק בתש' רח"כ, ז"ל, רפאפורט (סי' ס"ד), שיש לכתוב „לינא", כפי הגחת הלשון, אעפ"י שנקראת להדיא „לענא"; וכ"פ בתש' מים חיים (סי' ס"ג, אות ו'), יעו"ש.

ומה שפסק כת"ר בסכינא חריפא, שהשם „זעני" הוא קיצור-השם מ„יעווגעניא", הנה, שגה בזה, במכה"ר, בתלתא: א) אפילו נניח כך, אכתי אין מזה הכרח, שהברתם האחרונה לריכה להיות שוה; ואדרבה, רובא דרובא של הקיצורים אינם דומים בזו להשמות שנגזרו מהם; ובפרט, דלא יתכן, שבשביל סבה כזו נצטרך לכתוב את הקיצור דוקא בסגנון עלם-השם, אף בהיותו נגד חתימת והברת הקיצור המדוקדקה; ב) כבר יסד הט"ג (סוף שנ"ם) לענין „זלטא" ו„זלטקא", דגבי שם החול אמרינן: „מאן מפים, שזה נגזר מזה („זלטקא" מ„זלטא" !). שמא גם „זלטקא" הא שם לעלמו"; ג) אמתת הגחת השם „זעני" אינגה נגזרת כלל וכלל מ„יעווגעניא", להיותם שני שמות-העלם מובדלים בתכלית: „יעווגעניא" הוא שם יוני (Ευγενεια" ,, שפירושו: טוב-היחס; אצילות— וואהלגעבורטהע, עדעלמוטה —), ו„זעני" הוא שם אנגלי ולרפתי (על שם מכונת-המטוה, הנקראת בשתי השפות האלו: "Jenny„). וכבר מבוארת זרות שני השמות הללו האחד לרעהו במלון השלם האנגלא-רוסי לה' א. אלכסנדראוו, במערכת שמות אנשים ונשים.

ובכן, הננו רואים אפוא בעליל, שחתימת המתגרשת „Женн", היא מדויקת ונכונה עפ"י דקדוק הגחת השם בכל אותן השפות; ממילא, פשיטא, דיש לעשות כל טלדקי, בכדי שלא לשנות בגט מחתימה מדוקדקת ומכוונת כזו. וכן מתבאר להמדקדק כראוי בכוונת כל הדברים, שהביא השד"ח בסי' י"א, אות ה' (שם). באופן, שבהסתייע כת"ר מכאן לנדון תהימת אשה משכלת בשם לעז, שהיא יודעת סגנון כתיבתו על בוריו, וחותמת בתשומת לב מיוחדה, הרי אייתי בהא רק נורא לקיני!

ומה שכתב כת״ר, כי „ברוסית הכל (?!) חותמים: "Женя"" — אין זה כי אם השערה בעלמא, אחרי שלא חזר אפוא כת״ר לבחון ולבדוק את כל החתימות הרוסיות שבמקומו, עד שהיה יכול להשמיע כזאת בהחלט; אולם ידע נא, כי השכל הבריא מתנגד להשערה כזו בתכלית; יען שהשם הזה, אחרי שבדרך כלל משתמשים בו רק המלומדים שבעם, היודעים היטב את הנחתו ויושר־כתיבתו עפ״י ספרות זו או אחרת, בודאי אינם משבשים הדקדוק, וחותמים רק „זעני"; וכמו שאנו רואים בעינינו מחתימת המגורשת. ואם, לאחר כל אלה, תמלאינה גם רבות בנות, שחותמות וגם נקראות כמו שכתב כת״ר, עדיין לא ישתנה בשבילן דין המתגרשת שלפנינו, אשר נתבררה היטב יציאתה מכללן, בעת שהגיחת הלשון האמתית תסייע לה בפשיטות.

הדרינן איזי לקמייתא, דלא היה יתכן כלל לכתוב, חלילה, בהגט באופן אחר מכפי שנסדר בדיוק עלום.



סימן נד.

עוד שאלתו בנדון ג״פ, שנכתב בו שם המגרש: „יהודה ליב המכונה ליווא". והנה, בהביא השליח־להולכה את הגט למקום האשה, לא רצה שם הרב לסדרו, מצד דכיון שהברת היו״ד של הכינוי „ליווא" היא קמוצית בעובדא זו, ממילא השמיט האל״ף הנהוצה בזה, דהרי בכה״ג היה צריך לכתוב: „לְיָאוַוא"; אולם כת״ר דורש מהרב, דלא ליהדר עובדא.

הנה, הריב״ל, שהג״פ (סי׳ קכ״ח, סוס״ק ג׳) הביאו לפסק הלכה, סובר, דאם נשמטה האל״ף (הבאה אלל הספרדים בין במקום נקודת הקמ״ץ ובין במקום נקודת הפת״ח — עי׳ בתש׳ ל״ל החדש סי׳ רמ״ע), אפשר להקל בדיעבד רק בשם העיר או בשם האבות, אבל לא בשמות המתגרשים, דחמירי; יעו״ש. ואף שמהר״מ חריף הקיל גבי „גאלדא" אפילו בכהאי גוונא, — הרי כבר העיר עליו הט״ג שם, דכזאת לא יתכן, אלא במקום עיגון גדול דוקא. אם כן בנד״ד, דבאמת אינו גם בכלל „דיעבד", אחרי שהאשה לא נתגרשה עדיין בהגט, וגם, לפי שנראה ממכתב כת״ר, אפשר כאן להשיג בנקל גט אחר, והענין מושלל מחשש עיגון (עי׳ ב״ש סי׳ קכ״ה, ס״ק ח׳, ותש׳ ל״ל הנז׳ סו״ס רל״ע ושדי חמד מערכת גט, סי׳ ל׳, אותיות א׳, ב׳), ודאי, דאין כאן מקום כלל להקל לגרש לכתחלה בגט כזה.

אך אפילו יהיבנא לכת״ר מה שאמר במכתבו, דאפילו גבי אופן כעובדתנו אפשר נמי להקל בחסרון האל״ף הקמולית; הנה, אכתי לא תגויר השקלא־והטריא בזה, אלא באם שהיתה אות היו״ד, הנוררת אחריה כאן אל״ף לסמן הקמ״ץ, אחת מאותן האותיות, שבעלמן אינן משמשות בשום פעם לסמן הנקודה, דאז יתכן עדיין לטעון, דכיון דאי אפשר לבטא אות כזו לא בלי נקודה כלל וגם לא בשו״א (—לְיְוָא־דְאֵב הרי היתה באה כאן עוד יו״ד שניה, כדין היו״ד השואי״ה, הבאה בשמות הלעז אחרי תנועת הפת״ח, שהיא הנקראת בלשון הפוסקים: „פת״ח חריף"), ממילא, הרי מוכרח הקורא להמציא בעצמו בשבילה איזו תנועה; והנה, אם לא היתה הברת הכינוי הזה מפורסמת, הויינו אומרים שפיר, דהקורא יקרא בפת״ח, עפ״י מה שנקבע אצלנו ליסוד מוסד לכל מסדרי גיטין, שלא לכתוב שום אות בשביל תנועתה; אבל, כיון דהברת כינוי זה מפורסמת רק בקמ״ץ תחת היו״ד, בשעה שאין מציאות לכינוי אחר כמותו המתבטא בפת״ח; ועם זה קרובה נמי תנועת הקמ״ץ בטבע הברתה להפת״ח, — משו״ה נאמר, דהקורא יבחר לו הפעם את ההברה הקמולית, הידועה והרגילה בכינוי זה.

אולם, אחרי שדרכה של היו״ד, כשהיא באמצע או בסוף התיבה, לשמש הרבה פעמים רק לסמן נקודת החירי״ק או הציר״ה בלבד, אם כן, כיון דעל הקורא להמציא בנד״ד משתי טעיות: שלא לחשוב את היו״ד לסמן הנקודה ושלא לבטא אותה בהברה פתחי״ת, — בכה״ג ודאי חיישינן, דיטעה ויטעה אפילו הקורא היותר חריף ויקרא: „לִיוָוא" או „לֵיוָוא", באין כל סבה, שתניאו מזה. הלכך, אפילו אם לא היתה מציאות לשמות בעלי הברות כאלו, ודאי, דיש לפסול גט בעל שינוי גדול כזה אפילו בדיעבד, שכבר נתגרשה בו, והשגת גט אחר היתה דורשת השתדלות מרובה ועצומה. רק שבמקום שהיה מן הנמנעות כלל להשיג גט אחר, אולי היה אפשר אז, אחרי ההתישבות עם גדולי הדור, לכנס, בשביל ההללה מעיגון עולמי, בפרצה דחוקה, דהיינו הסמיכה להקל מטעם שהקורא יקרא כפי רגילותו התמידית בכינוי הזה — „לְיָוָוא". אכן, כיון שמלויים גם כאלה, שנקראים באמת „לִיוָוא" או „לֵיוָוא" (עי׳ ט״ג שא״ל, ס״ק ג׳, ובשלחן המערכה, שם), ממילא, הרי מבלבלת בנד״ד עוד ריעותא היותר גדולה, שהקורא יחשוב לתומו, שכך הוא באמת שם המגרש; דהרי לא תשרה עליו רוח נבואה לדעת מעלמו שלשה ענינים: א) שהמגרש אינו נקרא באותו הכינוי הידוע בחירי״ק או בציר״ה תחת הלמ״ד; ב) שהיו״ד לא באה כאן בתור נח נסתר בשביל נקודה בעלמא; ג) שהברת היו״ד הלזו היא קמוצי״ת ולא פתחי״ת, כפי שהיה ראוי להיות מצד המנהג. לפי״ז, הרי לא מוכח כלל וכלל מתוך הגט, מי הוא המגרש.

לפיכך נראה, דגט כזה פסול, אפילו באם שהיה מתקבל כבר מהאשה במקום עיגון היותר גדול (עי' ט"ז שנ"ג, ס"ק ב', ובתש' ברכת יוסף סי' ע"ו, ובתש' הרי"מ, ז"ל, סי' ל"ג).—

מבטחוני, כי כת"ר יחיש לתקן קלקלתו הגדולה, עלי להעירו, כי בהגט, שיסדר כעת, יכתוב: „יהודה ליב דמתקרי ליאווא" (ולא „המכונה", כמו שכתב מקודם), דכבר נקטו כל הרבנים מסדרי הגיטין, יצ"ו, כהכרעת האחרונים עפ"י דברי הט"ז בהשמטות בשם החת"ס גבי „אליעזר ליפא", דבכה"ג יש לכתוב „דמתקרי" דוקא.

איברא, דשני טעמים נאמרו בדבר: א) כיון דעלינו לכפול אותו כינוי הלעז, שעולה בו לתורה בצירוף עם השם העברי, לפיכך, מצד חשיבות הלעז־פיה כזו, נעשה לעיקר, שאינו נופל עליו ממילא לשון „המכונה"; ב) משום דהוי כשני שמות לעז הנפרדים, שדינם לכתוב ביניהם „דמתקרי" דוקא (עי' ק"נ כלל ל"ח, סי' י"ג, וכלל מ', סי' ח', ותשו' מים חיים, סי' נ"ג).

והנה, לפי הטעם הראשון, אחרי דלהשם המובהק דנד"ד מצורף כינוי אחר, ולא הכינוי „ליאווא", שנקרא בו בפ"כ, א"כ, בהבטל הטעם, הרי נופל עליו שפיר לשון „המכונה", כעל כל כינוי הלעז, וכמו שכתב בתשו' חת"ס (סי' קצ"א). אולם רוב גדול מהאחרונים תפסו לעיקר את הטעם השני, דלדידי' אין שום מקום להחילוק הנ"ל; ומהם: בתשו' מים חיים הנ"ל ובתשו' בית שלמה (סי' ק"ו), ובתשו' מוהרי"א הלוי (ח"א, סי' ק"מ), ובתשו' שם אריה (שהובא בשד"ח, שם סי' ו', סוף אות י"א), שמשום הכי פסק לכתוב: „יקותיאל זוסמן דמתקרי זוסיא"; וכן פסק בס' בלקט המערכת (שא"ה) לכתוב: „אלכסנדר זיסקינד דמתקרי זושא". הלכך ודאי, דכוותייהו יש לנהוג להלכה למעשה.



סימן נה.

ע"ד הגט, שסדר כת"ר ע"י שליח להולכה, וכתב בו על פי אבי המגורשת את שם האשה: „קַטַא"; אך, כאשר הובא הגט למקום האשה, אמרה לפני הרב, שהיא נקראת רק ביו"ד: „קַטְיַא"; לזאת אינו רוצה הרב למסרו ליד האשה.

הנה, יו"ד כזו מורגשת היטב במבטא, בלי שום שינוי ממה שהיא מורגשת בשמות „חניא", „פעסיא", „טעניא" וכדומה (דלא כמו שעלה על דעת כת"ר להמציא חילוק בזה בין ההברות, מה שאין לזה שום סברא וריח מצד המציאות); ואם כן, הרי הדין מפורש בט"ז (שכ"ח, ס"ק ב'), דבחסרון הך יו"ד פסול הגט אפילו בדיעבד, דהיינו אחרי הנתנו כבר ליד האשה.

ומה שכת"ר תלה עצמו במה שבצ"ל החדש (סי' רמ"א) מסיק להקל בזה, — הנה, לא עיין יפה, במחכ"ר, דהא גם הוא, ז"ל, לא הקיל, אלא דוקא לאחר שכבר נמסר הגט ליד האשה, והיא הסתרבה בעקשות נמרצה, שלא לקבל גט שני. והרי גדולה מזו מצינו בתשו' מים חיים (סי' ס"א) בעובדא דאשה, שנקראה באמת במקום הכתיבה „הענא" חסר יו"ד, כפי שכתבו בגט (דהוי זה צד גדול להקל: עי' בצ"ל הנז' סי' רל"ג ובפת"ש בקונטרס השמות גבי „דוואסא" ו„דרעזיל"), ואפי"כ, כיון דבמקום הנתינה היה מתבטא שם זה ביו"ד־מורגשת, מתבאר מדבריו, שלא הכשיר אלא בדיעבד לאחר הגירושין ובשעת הדחק דוקא; מה שכל זה חסר בנד"ד.

ועוד, דגם בלאה"כ שאני נד"ד: דהא דהקילו הגאונים הנ"ל אפילו בעובדות דידהו, הוא רק מטעם דאותם השמות דמיירי מינייהו מתחלפת גבייהו עצמם ההברה ממלאה יו"ד־מורגשת לחסרה, לפי השתנות לשונות המדינות בין רכות ההברה לגסותה; דהיינו על דרך שהקיל הרמ"א בסו"ס קכ"ט (עי' בתשו' מים חיים שם ובתשו' מוהרי"א הלוי ח"ב, סי' ד'); לא כן השם „קטיא", שבעצם הוא שם רוסי, שבנות הדור החדש מתכנות בו, מצד שאיפת ההתדמות לאזרחי הארץ, שהתגברה בעוה"ר; והנה, אצל האזרחים מתבטא שם זה בכל מדינות רוסיא בפה ובספרות רק: „Катя", ואין שום מציאות להברת „Ката"; ואחרי שאלה מבנות ישראל, שהחזיקו בשם הזה בכוונה מיוחדת בשביל ההתדמות כידוע, הנן מדקדקות הרבה יותר מהאזרחים בעצמם לבטא שמות כ[illegible] בהברתם ודקדוקם המקוריים, כראוי; וכך מתחזק ממילא השם גם בפי הבריות, — אם כן, בנפול סברת התחלפות ההברות בין המדינות בבירא, הרי נמשך מזה, שהקורא עלול לתפוס, דהשם „קטא" שבגט הוא שם אחר לגמרי: נמצא, הרי רביעא על הגט לתא דשינוי השם. הלכך ודאי, דבכה"ג סברי כו"ע, דהגט פסול, אפילו לאחר שכבר נתגרשה בו, ודרושה השתדלות מרובה ביגיעה עצומה בשביל השגת גט אחר (אם לא היכא שאין להשיגו בשום אופן, או אז אולי אפשר לכנס בפרצה דחוקה, בכדי למצוא תרופה למכתה העולמית, בהסכם חכמי הדור).

כש"כ אפוא בנד"ד, שעדיין לא נתגרשה האשה בהגט, דפשיטא, שחלילה וחלילה להכשירו. ועל כת"ר להזדרז בזה לבטל כבודו מפני כבוד שמים.

סימן נו.

ע"ד סגנון כתיבת שם „פייוויש" בגט, שצריך לכתוב בו: „שלמה פייוויש דמתקרי פייווא".

הנה, באמת היה ראוי לכתוב תמיד „פייוויש", בוואוי"ן, ולא בבי"ת, כהכרעת האחרונים, שהם: הב"ש (ס"ג, סוף אות ב') והט"ג (שם, ס"ק ט"ו), ותשו' מים חיים (סי' ס"ג, אות ל"ב); אך בכנ"ד נראה, דגם הכרח איכא למלתא. דהנה, הטעם, שמהרמ"י החליט בזה לכתוב בבי"ת דוקא, אף דאיכא חשש קריאה מוטעת בדגש, הוסבר בספרו ברכת המים (אות וא"ו), דהוא משום „דכיון שנתפשט המנהג (עפ"י ספרי הגדולים, שהביא) לכתוב כן, אין לשנות המנהג, אעפ"י שלא ידענו טעם למנהג זה; והמשנה, ידו על התחתונה, דנראה כשינוי השם". הרי יוצא מזה, דכינוי חדש כמו „פייווא", שלא נמצא בספרי הראשונים, דממילא לא נתפשטה על פיהם גבי' קריאת הבי"ת ברפה, באם שנכתוב „פייבא", ודאי, דבכה"ג הדרינן לכללא, שבכדי להנצל מחשש קריאה מוטעת דגושית, יש לכתוב אותו בוואוי"ן דוקא אפילו למהרמ"י; כיון דליכא כאן שינוי מהסגנון שנתפרסם עפ"י הספרים (דודאי לא יתכן, דבמקום דאיכא דררא דשינוי בקריאה, נדרוש השמות, לענין, שאף שבכתיבתנו הלועזית דרכה של הבי"ת להתבטא דגושה, אפיה"כ נכתוב אותה גבי כינוי „פייבא", מטעם, דלפי הנראה נשתרבב מ„פייבש" — עי' ט"ג ריש שנ"ג —; ובפרט גבי שמותינו הלועזים, שרובא דרובא ממקורותיהם העתיקים מוזרים לנו, הרי משום חומר דגיטין יש לחוש, שמא באמת נגזרו אלה הכינויים משני שרשים שונים, וכמש"כ בתשו' צ"צ לאדמו"ר, ז"ל, סי' רי"א ובתשו' חאנ"ש סי' כ"ג, לענין „פייבוש" ו„פייבול"). לפ"ז, בבוא בנד"ד שני הכינויים בגט אחד, ונבוא לכתוב „שלמה פייביש דמתקרי פייווא", הרי יהיה בזה תרתי דסתרי אהדדי, דהא בעלם הנם שני הכינויים האלה בעלי מבטא אחד, ואם באותו הגט גופי' יִכָּתֵב הראשון בבי"ת והשני בוואוי"ן, הרי איכא למיחש טובא, שהרואה יפשר ביניהם מעצמו, בקראו את הראשון בדגש ואת השני ברפה; דהא לאו כו"ע דינא גמירי, שידעו טעם ההשתנות בין כינויים דומים כאלה, בבא במקום אחד, וממילא יִתְלוּהָ בסבת ההברות המתחלפות.

ע"כ נראה, דבנד"ד יש לכתוב לכו"ע גם „פייוויש" בוואוי"ן דוקא. גם בגט כזה, שמקום כתיבתו ונתינתו היא במדינתנו, יש להטיל יו"ד אחרי הוואוי"ן, מפני שבמבטא שלנו מודגשת היטב בסופו תנועת החירי"ק.

סימן נז.

ע"ד הגט, הבא ע"י שליח, שנכתב בו שם אבי המגרש „אייזק" בלא יו"ד אחר הזיי"ן, אף שבמדינתנו, מקום כתיבת ונתינת הגט, מדגישין היטב את הזיי"ן בחיר"ק; דלפיכך פשיטא, שיש לכתוב ביו"ד דוקא, וכמבואר נמי בס' השלמת הסדרים לקב נקי; דהא דהב"ש השמיט את היו"ד בזה, הדבר ברור, שהוא מצד דבהברת מדינתו היתה אותה הזיי"ן מתבטאה בשו"א או בפת"ח, כפי שהנן עד היום הברות פולין-גדולה ואשכנז. נוסף לזה, היה אבי המגרש חותם ג"כ ביו"ד אחר הזיי"ן. ובכן, כיון שבעובדא זו היה אפשר בנקל להשיג גט אחר, נתעורר אפוא הספק: אי שפיר דמי למסור גט כזה ליד האשה?

הנה, כיון דהגט לא נמסר עדיין וגם ליכא כאן חשש עיגון, נראה, דודאי יש להצריך גט אחר; דהרי פסקו הג"פ (סי' קכ"ח, ס"ק ג', בד"ה „כתב מהר"ר אהרן") והתו"ג (שם, ס"ק ז'), דבלשון הלעז אם חסר יו"ד, שהיא באה לסמן נקודת החירי"ק, פסול אף בדיעבד (עי' בתשו' צ"צ החדש סי' רכ"ה, רל"ח ורל"ט, ובט"ג שא"ז, ס"ק כ"ד); א"כ, נהי, דבהיות באופן כעובדא דידן דיעבד גמור, דהיינו שכבר נתגרשה האשה, או מקום עיגון, היינו מוכרחים לכנוס בפרצה דחוקה בשביל גבוב קולות והמצאת צדדים להיתרא, — מיהו, כיון דבאמת מוסללת העובדא מכל זה, ודאי, דלא יתכן להקל גבי ערוה החמורה מטעם „זילותא דבי דינא" גרידא; דלית לסברא זו מקום גבי השמטה כבנד"ד; וכמו שהעלה אדמו"ר, נ"ע, בצ"צ הנ"ל (סו"ס רל"ט).

בכל זאת, בהתגלגל הדבר לפני כת"ר, חתר להקל בזה; ובכן אבוא על סדר דבריו:

א) **עיקר** יסודו תמך כת"ר על דברי הרמ"א (סו"ס קכ"ט), שסיים: „מ"מ בדיעבד, אם שינה באחד מאלו הדברים, כשר". דהנה; הט"ג (שא"ז, ס"ק כ"ג) פירש, דבסיומו זה קאי הרמ"א רק אמאי דסליק מיני', דהיינו על „אם אין ידוע לשון המדינות", דבהא הוא דהיקל בדיעבד, אבל לא היכא ששינה מהמבטא הידוע, דמיירי מיני' מקודם. אולם כת"ר לא ניחא לי' בהאי פירושא, ולכן מפרש כפשוטו, דהרמ"א קא מהדר על כל הענין שבסעיף זה; וגם השכיל למצוא הוכחה ברורה לפירושו מדברי אדמו"ר הזקן, נ"ע, (שהובאו בצ"צ החדש סי' רל"ב), שהגיה על סיום הרמ"א הנ"ל: „שהם דקדוקי הכינויים, אבל שם העצם צריך להיות נכתב כפי לשון המדינה, אפילו לעכב"; דשפיר מבואר מזה, שגם

אדמו"ר

אדמו"ר מפרש, דגבי כינויים מיהא מיקל הרמ"א אפילו היכא שלשון המדינה ידועה. והנה, בטעמא דמלתא המניא כת"ר, דסברת הרמ"א היא, משום דכיון דעיקר הנחת השם הוא כך, לפיכך אין קפידא, באם שעבר ושינה ממבטא המדינה, ועפי"ז יוצא לכת"ר, דדברי הרמ"א הם בדרך פשרה והכרעה, דהיינו דלענין לכתחלה פליג הוא על רבו הר"ר שכנא, ז"ל (שהביאו בד"מ מס"ג, אות ל', גבי „גוללק"), וסובר, שיש לילך דוקא אחר מבטא המדינה, ולא אחר הנחת השם; מיהו לענין דיעבד מודה לרבו. והלכך בנד"ד, דעיקר הנחת השם הוא בודאי „אייזק" בלא יו"ד אחר הזיי"ן, משום"כ, אף שמבטא המדינה מתנגד לזה, מ"מ; כיון שכבר נעשה מעשה ונמסר הגט ליד שליח להולכה, יש לסמוך בכה"ג על הרמ"א המיקל בדיעבד.—

הנה, מבלי נגעת בהחקירה: אם ה„דיעבד", שכתב הרמ"א, ישתרע גם על האופן, היכא שהאשה לא נתגרשה עדיין בהגט, שהביא השליח, וגם ליכא חשש עיגון,— הרי עלם הסברא, שהעמיס כת"ר בדעת הרמ"א, תסתר להדיא מדברי הרמ"א עצמם. דהנה, למשל, בכינוי „וואלף", שהביא שם הרמ"א לדוגמא, „שקורין אותו במדינות אלו כך, ובמדינות אחרות: וואלפא, או: וואלבליין, או: וואלפליין"; דבכה"ג הרי ידוע דעיקר הנחת הכינוי לשם „זאב" הוא „וואלף", כפי שהוא תרגומה של מלת „זאב" בשפתנו, ולא „וואלפא", „וואלבליין", „וואלפליין"; ואם כן, הא תינח היכא שקריאת המדינה היא „וואלפא" או „וואלבליין", ושינה וכתב „וואלף", דכשר, לפי פירוש כת"ר, מטעם, דכיון דלהר"ר שכנא, ז"ל, היה צריך לכתוב כך אף לכתחלה, כפי הנחת השם, פסק הרמ"א מיהא כוותי' לענין דיעבד; אבל היכא שקריאת המדינה היא „וואלף", וכתב „וואלפא" או „וואלבליין", כפי קריאת הכינוי הזה במדינה אחרת, ששינה בזה גם מהמבטא וגם מעיקר הנחת השם, הלא בודאי פוסל הרמ"א, לפי סברת כת"ר, דזיל בתר טעמא; וכן בכל יתר הדוגמאות, שהביא הרמ"א, תלויר גבייהו קולא דיעבד רק דוקא באם ששינה ממבטא המדינה וכתב כפי הנחת השם, אבל אם המבטא התאים לתכונת השם, ושינה וכתב כמבטא מדינה אחרת, פסול. אם כן, הרי יפלא, איך כָּלַל הרמ"א דבריו והכשיר ב„אם שינה באחד מאלו הדברים", דמשמעו כפשוטו, דבכל אופן ששינה גבי הדוגמאות שהביא, כשר: הן בכתב „וואלף" תחת „וואלבליין" או „וואלפליין" וכדומה, והן בכתב להיפך (וכמש"כ להדיא בברכת המים גבי „זנביל", דמהרמ"א „משמע, דה"ה איפכא, אם כתב בווי"ן במקום שהיה לו לכתוב בבי"ת". ועי' בד"מ מס"ג, אות ו')?! והם באמת יש חילוק בדין, כמו שנזכר לעיל, הרי יגדל הפלא כפלים, איך סתם הרמ"א דבריו ומחתינהו בחדא מחיתא—היתכן, שמאור עינינו, ז"ל, ישים לפני תלמידיו מכשול גדול כזה בהוראה?!

על כרחך אפוא, דדרך אחרת בזה להרמ"א, כאשר יתבאר לפנינו:

הנה, גם בפרשנו דברי הרמ"א כפשוטם, דקיימי נמי אשינה ממבטא המדינה הידוע, נראה, דעד כאן לא הקיל, אלא לענין התחלפות הלשונות בהברות האותיות בי"ת, וא"ו ופ"א רפה, שהביא לדוגמא, וכדומה, משום דגבייהו השינוי קל ומועט מאד, לשבת שתי מעלות: מלד שהן ממולא אחד, וגם מלד שהן קרובות מאד בטבע המבטא (לאפוקי, למשל, אות המ"ם, דאף שהיא ממולא אחד עם שלש האותיות הנז', מיהו בטבע המבטא אינה קרובה עמהן; עי' ט"ג שנ"ז, ס"ק א'); לפיכך הוא דאין להחמיר כל כך בשינויהן, אחרי שגם עלם השם נכתב כהקונו והשינוי המשהויי הוא רק בהכינוי (עי' בל"ל החדש סי' רל"ד, אות ג'); והיינו, באף בידוע לשון המדינה, וכתב „ליבא" תחת „ליוא", „זנביל" תחת „זנוויל", „וואלבליין" תחת „וואלפליין", „פייבש" תחת „וייבש", או להיפך, כשר בדיעבד; — אבל בשינוי גדול, שנרגש הרבה במבטא, לא מיבעי בהשינוי שמ„וואלף" ל„וואלפליין", אלא אפילו בשינוי התנועות, שנכתב „מנדל" או „גומפרעכט" תחת „מענדל" או „גומפרעכט", בזה ודאי, דפוסל הרמ"א. והיינו דבד"מ, שממנו תולאות דברי הרמ"א, לא הזכיר קולא דיעבד אלא גבי „זנוויל", באם שנכתב כמהרי"י מינ"ן „זנביל"; אבל לא גבי „גוללק"—„געטשליק" (באות ל', שלדעת כת"ר שם הוא מקור הקולא, להכריע בדיעבד כמורו הר"ר שכנא, ז"ל) או גבי „וואלף"— „וואלבליין" או גבי „מענדל"—„מנעלין", שבכל אלה הכינויים העיר שם, שלריך לכתבם כפי מבטא המדינה דוקא; ואי ס"ד, דאפילו גבי אלה הוא מכריע להקל בדיעבד, הרי עפי הוה לי' להשמיענו לרבותא הכרעה כזו גבי אחד מאלה, שהשינוי שביניהם גדול הרבה, ולא גבי „זנוויל"—„זנביל", שקרובים בטבע המבטא וגם שהם ממולא אחד (לאפוקי המלאפו"ם או החול"ם של „גוללק" אינו ממולא הנועה אחת עם הסגו"ל של „געטשליק", שהמלאפו"ם והחול"ם הם הנועות גדולות מיוחדות, והסגו"ל היא תנועה קטנה תולדת הלירי"ה), — אלא לאו ש"מ, דרק בחלופי אותיות הדומות ל„זנוויל"—„זנביל" הוא שמקיל הד"מ, אבל לא בהחלופים הגדולים שבין יתר הכינויים הנ"ל (ומה שהד"מ באות ת' סיים: „וכבר כתבתי, שיש לילך בכינויין אחר לשון בני אדם, ואין לחוש לחסרות ויתירות כל כך כמו בשאר דברים כו'", — הלשון ברורה להמדקדק שם, דלא מיירי כאן מענין דיעבד היכא ששינה והחסיר או הותיר אותיות לעומת המבטא; אלא שכוונתו היא, דיש לילך דוקא אחר מבטא המדינה,

ולא אחר הסגנון הכתוב ב„סדר הגט" נגד המבטא, דהיינו: אם המבטא הוא „מענדל" ובסדר הגט כתוב „מנדל", לא אמרינן, דצריך לכתוב כך, משום דיש לחוש, שהמסורה היא חסר עי"ן, כמו בלשה"ק השם „דוד" או „הלל"; או אם כתוב שָׁם הכינוי „וואלפא", ובלשון המדינה מבטאין: „וואלף", אין לומר, שיש לחוש להמסורה, שהיא יתיר אלף. ובזה אתי שפיר מה שהוסיף על זה בנתינת טעם: „ולזה תמצא ברוב כינויין בסדר הגט שינויין בכתיבתן, כי כל אחד היה כותב כפי לשון מדינתו, כו'"; ר"ל: דבכינויים הלועזים אינו שייך כלל ענין מסירת חסרות ויתירות, ולכן „אין לחוש" לזה; אלא שהדבר תלוי רק בלשון המדינה; והא ראיה, שספרי סדרי הגיטין גופייהו משונים זה מזה בסגנון כתיבת הכינויים, מחמת שגם הם כתבו כל אחד „כפי לשון מדינתו". אמנם, בל"ל הנ"ל סי' קפ"ט, אות ה', משמע, שפירש, דהד"מ איירי מענין קולא דיעבד, היכא שעבר ושינה; אולם לקמן יתבאר, דרבנו, ז"ל, חזר בו מזה אח"כ).

עפ"י הנחה זו יהיו מובנים ומדוקדקים מעתה שפיר דברי הרמ"א. דלכאורה, אינו מובן, מדוע נתן מקום לטעות בכוונתו? הרי עפי הוה עדיף לי' להקדים הכרעת „ומ"מ בדיעבד אם שינה כו'" אחרי „כן נראה לי להורות", דהא עיקר הרבותא היא באופן הראשון, היכא שידוע המבטא, ואפיה"כ „בדיעבד אם שינה בו, כשר"; והנא ידענא ממילא, דכש"כ הוא היכא ש„אין ידוע לשון המדינות" ושינה רק „ממה שנמצא בדברי הקדמונים", אחרי שאין כאן שינוי במבטא; וממילא, לא היה יתכן אז כלל לפרש כוונתו כהט"ג הנ"ל. זולת זאת, אינו מובן גם עצם האופן של „אם אין ידוע לשון המדינות", דהיכי משכחת לה? הרי כל איש מן השוק יודע שפיר לשון מדינתו (וכמו שתמה הט"ג על הב"ש גבי „לופקא", לענין החילוק דאינו ידוע שמה)!

אולם לפי ההנחה הנ"ל, יתיישב הכל כראוי: דכוונת הרמ"א בהאופן של „אם אין ידוע לשון המדינות" היא רק על התחלפות הלשונות בקריאת האותיות „ב", „פ", „ו", שהביא (וכל הדומות להן מאלה, שהן ממוצא אחד וגם קרובות מאד במבטא), כמו: „ליבא" — „ליוא", — „וואלבליין — „וואלפליין", „זנביל" — „זנוויל", „פייבש" — „וייבש"; דבכגון זה ישנן מדינות, שקשה מאד להבחין הברותיהן ולהכריע: אם הקריאה היא בוא"ו או בבי"ת, בבי"ת או בפ"א, כמו במדינת פולין הוויסְלָאיה, שמצד מהירת המבטא שלה, אין להכריע דבר ברור בהברת אותיות אלו שבהכינויים הנז', וכמו שגם במדינתנו אי אפשר להבחין גבי השמות „ליובקא" ו„דאבקא": אם מבטאין „ליובקא" או „ליופקא", „דאבקא" או „דאפקא" (עי' בל"ל הנז' סי' רכ"ד, אות ד'); וכן גבי „זעליג" ידוע בחוש, דגם במבטא מדינתנו אי אפשר להחליט ברור: אם יתבטא בסוף בגימ"ל או בקו"ף (וכמו שמבואר נמי בתשו' ל"ל הקדוש סי' פ"ד). ובאופן כזה לבד הוא שיצויר ענין „אין ידוע לשון המדינות" *). אבל ביתר הדוגמאות, שזכר הרמ"א: „ליב" — „ליבא"; „וואלף" — „וואלפא", „וואלפליין"; „מענדל" — „מנדל"; „גומפרעכט" — „גומפרכט", בהם אין שום מציאות להצטיירות הדין דשלילת ההבחנה באיכות מבטא הכינוי בלשון המדינה **).

על התחלפות הלשונות באותיות כאלו, שלהיותן ממוצא אחד וגם קרובות מאד במבטא, תצויר בהן המציאות של „אינו ידוע לשון המדינות", סיים הרמ"א שפיר: „מ"מ בדיעבד אם שינה באחד מאלו הדברים, כשר", היינו „אלו הדברים" דסליק מינייהו, שבהם נופלת הצטיירות המציאות הנ"ל, בהם דוקא כשר בדיעבד השינוי שביניהם, אפילו היכא שידועה לשון המדינה, וכש"כ, בשאינה ידועה (ומשו"כ הוא שדקדק לִפְרַט בלשונו: „מאלו הדברים", ולא כתב כפי הנאות, לכאורה, בלשון כוללת: „אם שינה בכל זה"). והטעם מובן מיני' ובי', דכיון שהוכל להצטייר באותם הכינויים מציאות כזו, שלפעמים יבצר להבחין הברת לשון המדינה באותיות המתחלפות שביניהן, אלמא, דקרבותם גדולה מאד; הלכך, אפילו באותן המדינות,

שהמבטא

*) ובזה תסולק ממילא גם תמיהת הט"ג מעל הב"ש גבי „ליבקא".

**) הגם שבתשו' ל"ל הקדוש (סי' פ"ד) כתוב, שאינו ניכר במבטא מדינתו החילוק בין הברת „מערקל" ל„מרקל"; בכל זאת אין משם סתירה למה שהכנסתי בכלל אלה, שלא יצויר בהם „אין ידוע הלשון", גם הכינויים „מענדל" „מנדל", „גומפרעכט" „גומפרכט"; דהרי הל"ל נתן שם טעם לדבריו: משום שבמדינתו מבטאים הכינוי הזה בחטף-פת"ח או בחטף-סגו"ל (ובהכי ניחא, דלולא זאת, יפלא עצם ענין העדר ההבחנה, דהא הפת"ח והסגו"ל הם רחוקים זה מזה, דהראשון הוא תולדת הקמ"ץ, והשני—תולדת הציר"ה: אם כן, הרי יכריח טבע הלשון להבחין ביניהם בכל מדינה שתהיה; דודאי אין שום הבדל בזה בין לשה"ק ליתר הלשונות, כיון דכלי המבטא שוים אצל כל אדם, דממילא שוות גם תנועותיהם בכל לשון! אלא, מחמת שהיה ידוע להל"ל, דמבטא הכינוי „מערקל" הוא בחטף, לכן כתב, שאינו ניכר חילוק בין הברת „מערקל" ל„מרקל"; אחרי שכל החטפי"ן קרובים זה לזה מאד בהברתם הטובה, דלפיכך יכנסו כולם לסוג „שוא נע" ומקור אחד לכולם, כידוע בספרי הדקדוק. עי' בס' מערכי לשון עבר סי' י' וי"ב והערתו שם). אולם הכינויים „מענדל", „מנדל", „גומפרעכט", „גומפרכט", משמע ברור, שמבטאין אותם בסגולי"ן ובפתחי"ן גמורים, דהא הרמ"א הביאם לדוגמא לאופן הראשון, דהיינו גבי ידועה לשון המדינות, ואם איתא, דהמבטא שלהם היה ג"כ בחטפי"ן, הרי לא יצויר בהם כלל ענין ידועה הלשון. לפי דברי הג"נ שם.

שהמטבע מבורר בשם, אמרינן מיהא, דהשינוי שביניהם הוא קלוש בתכלית, עד שאין לחוש לו כלל בדיעבד. והיינו, דנקט הרמ"א עד לבסוף, ולא הגיה הכרעתו זו במקומה — בכדי שיהיו ערוכים ומבוארים לפנינו הדין והטעם גם יחד בקצרה; מה שאין כן אם היה מביא הכרעתו קודם האופן של „אין ידוע לשון המדינות", היה מוכרח להאריך בה, בכדי לאפוקי מהטעות, שקולא דיעבד תשתרע על כל השינויים שהזכיר, — והאריכות הרי היא מוזרה לסגנון מורנו הרמ"א, ז"ל.

על הכרעה כזו הוא שהגיה אדמו"ר הזקן, נ"ע, דהיינו ב„דקדוקי הכינויים (תיבת „דקדוקי", שהיא מיותרת, לכאורה, בדבריו, מרמזת שפיר על שינויים קטנים, שאינם מורגשים בטבע המבטא, רק אחרי הדקדוק בההברה היטב), אבל בשם העצם צריך להיות נכתב כפי לשון המדינה אפילו לעכב". כלומר, דגבי שם העצם יש להחמיר אפילו בהשינויים הקטנים של האותיות המתחלפות הנ"ל (עי' בצ"צ-פסק"ד סי' קכ"ט, בד"ה „סיום לתשובת „איטא"").

והנה, בצ"צ החדש (סי' רל"ב) העיר על הגהה זו: „נראה, דלא סבירא לי' להקל כמהרי"ט, דאלו למהרי"ט שייך דינו של הרמ"א גופי' (לענין הקולא בדיעבד) בשם העצם, דהא כל השינויים שברמ"א שם בהג"ה דומים לזאפירה שאפירה", — הרי מדמדמה „כל השינויים" שברמ"א הנ"ל להשינוי, שיש בשני השמות האלו בין הזיי"ן לה„שמ"ך", הכוללות ג"כ בתוכן שתי המעלות: שמתחלפות, מצד שהן ממוצא אחד, וגם שקרובות בטבע המבטא (עי' בט"ג גבי „זאפירה"); מוכח מזה להדיא, דרבנו, ז"ל, מגביל נמי קולת הרמ"א לענין דיעבד רק בגבול השינויים הקלושים, הדומים ל„זאפירה" — „שאפירה", הרחוקים בתכלית מהשינויים הגסים שבין „ליב" ל„ליבא", „וואלף" ל„וואלפ"ין", „מענדל" ל„מנדל" וכו'; כפי מה שנתבארה בזה דעת הרמ"א באריכות (לפ"ז, מוכרחים אנו לומר, דרבנו, ז"ל, חזר בו כאן ממה שפירש בסי' קפ"ט דברי הד"מ מס"ג, אות ח', לענין קולא דיעבד, כשעבר ושינה, — דהרי בכתבו תשובה קפ"ט, לא נזדמנה אז עדיין לידו הגהת אדמו"ר הזקן, נ"ע, הנ"ל; דלולא זאת, בודאי היה מביא מה שכתב שם לחלק בענין השינויים בין שם העצם להכינוי בשם זקנו אדמו"ר הזקן, ז"ל; ממילא, תשובה רל"ב, שבה בישר מציאת ההגהה הנ"ל, נכתבה בודאי אחרי תשובה קפ"ט: אם כן, מדכתב בסי' רל"ב, דכל השינויים שברמ"א הנ"ל דומים להשינוי שמ„זאפירה" ל„שאפירה", דמזה מתברר הגבול המצומצם, שהגביל בו קולת הרמ"א; על כרחך אפוא, שחזר בו אח"כ ופירש ג"כ דברי הד"מ רק לענין לכתחלה, כפי מה שנתפרש בזה לעיל; דאי לאו הכי תהיה משמעות הד"מ, שאתא להקל בדיעבד בכל אופני השינויים שבין לשונות המדינות ב„חסרות ויתירות", נגד מה שכתב בעצמו לפסק הלכה בהגהותיו בשו"ע).

וכן משמע קצת בס' ברכת המים גבי שם „זנביל", שכתב: „וכתב רמ"א ס"ס קכ"ט, דאם שינה באלו הדברים, כשר. ומשמע, דר"ל, דאם כתב בבי"ת במקומות שהיה לו לכתוב בווי"ן, וכמ"ש בד"מ, ומשמע, דה"ה איפכא, כו'", — הרי יש להוכיח מדבריו, דגם הוא מפרש, שהרמ"א בהגהותיו סובב הולך רק על דוגמת השינוי שבין „זנביל" ל„זנוויל", שרק בזה מפורש בד"מ להקל בדיעבד, ולא בשינוי יותר גדול. וכן מבצבצת משמעות כזו גם מדברי הס"ש, שהביא הט"ג (שא"ז, ס"ק כ"ג), שכתב: „וכמ"ש הרמ"א, דבדיעבד אם שינה וכתב בי"ת במקום שני ווי"ן, כשר", — הרי מוכח קצת, שהוא מפרש ג"כ, דקולת הרמ"א היא רק בשינוי כל דהוא, מצד התחלפות הלשונות בין בי"ת לווי"ן וכדומה; שממילא יוצאים מהכלל השינויים היותר גסים, שנזכרו גם הם בהמשך דברי הרמ"א.

והנה, האי דינא, דשמעינן מהרמ"א, דגבי שינוי בכינויים, שאינו בכלל השינויים הקלושים הנ"ל שבאותיות המתחלפות והקרובות במבטא, וגבי שינוי, שהוא בכלל אלו, אלא שהוא בשם העצם אין משגיחין על עיקר הנחת השם, אפילו לענין דיעבד; שמזה הוא שיצא, כפי הנראה, להב"ש הא דכייל בכלליו לשמות גיטין (ס"א), ש„אין דורשין השמות", דלפיכך פסק גבי „לופקא" ו„נהמה" לפסול אפילו בדיעבד, באם שנכתב כפי הנחת השם המקורית נגד המבטא, — איידי דאתא לידן, נימא בי' מלתא. דנראה להביא ראיה לדעת הנך רבוותא מהא דאיתא ב„גיטין" (ס"ג, ב'): „ההיא, דהוו קרו לה: „נפאתה"; אזול שהדי כתוב: „תפאתה". אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמי' דרב: עשו עדים שליחותן. מתקיף לה רבא (כגירסת הרי"ף והרא"ש): מי קאמר להו, כתובו תספא והבו לה?". והנה, לכאורה, יפלא, איך עלה על דעת רב יצחק, דבכהאי גוונא יחשב, שעשו העדים שליחותם — הא בודאי דעת הבעל היתה, שיכתבו לה גט כשר, מבלתי היותו חשוד לקלקלה במתכוין (וכמש"כ התוס' שם ד"ה, ע"א, בד"ה „א"ה בעל"); ואם כן, בעשות העדים היפך מדעתו, היתכן לומר, שבזה עשו שליחותם! עוד יש לדקדק קצת: למה לו למסדר התלמוד לספר פרטיות העובדא: איך היה שם המתגרשת ובמה טעו העדים? הא לא מיירי כאן מדין איכות שינוי השם, א"כ היה לו לשנות רק דרך קצרה בסתם, דהעובדא היתה, שהעדים שינו בסגנון כתיבת שם המתגרשת, ועל זה אמר רב יצחק, דעשו שליחותם! לכן

לכן נראה, שפירוש הגמרא הוא כך: עצם הנחת שם אותה המתגרשת היתה „תפאתה", אך במבטא המדינה נשתרבב לקרוא „נפאתה" (כטבע התי"ו והנו"ן להתחלף, להיותן ממוצא אחד). ואפשר, ש„תפאתה" הוא עיקר השם, משום שהוראתו בלשה"ק היא: „שרה"; דכיון דבלשון רבים לזכרים מצינו ב„דניאל" (ג', ג'), דשרים נקראים: „תִּפְתָּיֵא", יהיה ממילא בלשון נקבה יחידה: „תִּפְאָתָה"; כדרך לשון ארמית, שבאה לפעמים אל"ף באמצע התיבה וה"א בסופה לסמן הנקבה. ולפיכך יותר קרוב, שהשם הונח בעצם וראשונה על שם שררה וגדולה—„תפאתה", ולא: „נפאהה", שהיא לשון „נפה" (כמו „נפוותה בלשון רבים, דאיתא ב„סוכה" ד"כ, ע"ב); מחמת שרובא דרובא של השמות הונחו רק על שם חשיבות לסימן טוב, כידוע (וכמש"כ הב"ש בטעם הנחת השם „לובקא", ולא „לופקא"). והנה, העדים טעו בזה, שכתבו השם כפי עצם הנחתו, ולא חששו להלעז, דשמא יאמרו, דלא זו היא המתגרשת. ובהכי הוא דקא מיפלגי שפיר רב יצחק ורבא, דרב יצחק סובר, שמדינא הגט כשר, דכיון דעיקר הנחת השם הוא כך, אין זה בכלל שינוי; אכן משום חומר דגיטין, אחרי שלא נתגרשה עדיין בגט זה (כמשמעות פשטות הגמרא), צריך גט אחר, הכשר בלי פקפוק. משוה"כ הוא דקאמר שפיר, דהעדים עשו שליחותם, ואינם רשאים לכתוב לה גט אחר מהודר בלא צווי הבעל מחדש; דכיון דהגט כשר מדינא, א"כ הרי לפי שורת הדין נתמלא כבר רצון הבעל בשלמות. לא כן רבא, הוא סובר, שהגט פסול מדינא, דלא אזלינן בתר הנחת השם אפילו לענין דיעבד ואפילו היכא שהשינוי בא באותיות המתחלפות במבטא, כמו „תפאתה"—„נפאתה", ולכן אתקיף: „מי קאמר כתובו חספא והבו לה?", וכיון דהגט „חספא", דהיינו שהוא פסול גמור מדינא, ממילא, הרי לא עשו העדים שליחותם כלל.

מעתה, כיון דמרבא הוא דשמעינן להאי דינא, הרי יש לפסוק בהא כוותי' נגד רב יצחק, מדהוא מארי דתלמודא, כדכייל הר"ן בפ' „גיד הנשה" (סוף סוגית „ריחא"). נמצא, תשתיים כהרמ"א והב"ש, דמעלת הנחת השם אינה מצלת אפילו גבי דיעבד דשינוי קלוש. —

הדרינן לדידן, דלפי מה שנתבארה בזה דעת הרמ"א, הרי ממקום שבא כת"ר להקל בנד"ד, משם, אדרבה, יש ראיה להחמיר; דכיון שיש חילוק גדול במבטא ובמוצא התנועות בין „אייזיק" בפת"ח או בשו"א הזיי"ן, כמו שמבטאין באשכנז או בפולין הַוִּויסְלָאִיָה, ובין „אייזיק" במדינתנו, שכאן מבורר היטב לכל, שמדגישין הזיי"ן בחיר"ק גדול, עד שכפי הנראה עפ"י ההסתכלות התדירית, רחוק מאד למצוא אצלנו גם בין ההמונים מי שיחתום עצמו „אייזיק" בלא יו"ד, — אם כן, ודאי, דלא עדיף השינוי שבין „אייזַק" ל„אייזיק" מהשינויים שבין „גומפרֶכט" ל„גומפרעכט", „מַגדל" ל„מעגדל"; שכפי המשמעות המדוקדקת, לא הקיל בהם הרמ"א אפילו בדיעבד.

ואין להקל, מצד דכיון שלא נמצא במדינתנו מי שיקראוהו „אייזַק" או „איזָק", אמרינן, דהקוראים יתלו בטעות, ולא יוציאו לעז, — דהא הרמ"א הרי מיירי מה„כינויים, שמשתנים מכח לשון המדינות", דלפי זה, באותה מדינה שמבטאין „גומפרעכט" לא יִמָּצֵא מי שיקראוהו „גומפרֶכט" בפת"ח, כיון דהוא נגד עצם טבע המבטא; ואפי"ה קא חזינן שפיר, דלא הקיל הרמ"א בדיעבד גבי שינוי כזה. וכן מפורש בט"ג (שנ"ו, ס"ק ג'), דאפילו בדיעבד יש להחמיר היכא שנכתב „פריידה" תחת „פרידא", „משום דאתי לחשש לעז, שהיא אשה אחרת ממדינות שקורין בפת"ח". וכך היא דעת רבנו, ז"ל, בתשו' צ"צ החדש (סי' רל"ג, אות ג'; שכל פלפולו שם הוא רק להוכיח, דלא הוה מיהא בכה"ג אלא פסולא דרבנן לחוד). וכן פסק בתשו' הרי"מ (סו"ס ל"ג). וכן מוכחא דעת הג"פ (סי' קכ"ח, ס"ק ג', בד"ה „איברא דדברי"), ממה שהעיר על המהרשד"ם בנדון שם העיר „איסקופייא". —

ב) **תו** נסתייע כת"ר מהא שמהרמ"ל בתשובותיו (סי' ק"ב) לא הצריך גבי הכינוי „קוריק" שום אות לסמן הנקודה האחרונה, שעל זה העיר הט"ג (שא"ק, ס"ק ה'): „וצ"ע, שבהרבה שמות אנו כותבין אותיות המורים על הנקודה. וי"ל, דהיינו במקום דאתי למיטעי ולקרות בנקודה אחרת". ובכן, כתב כת"ר: „דפירושו: או שיש עוד שם באותיות אלו בנקודה אחרת או שאיכא הוכחה אחרת לתן מקום לטעות; משא"כ בנד"ד, שאין במדינתנו „אייזיק" בהברה אחרת, כי אם בחיר"ק הזיי"ן, ואין מקום לטעות".

הנה, לוא יהיבנא לכת"ר פירושו בהט"ג, אכתי השכרת לומר, דעד כאן לא כתב הכי הט"ג, אלא היכא דאינו ידוע, שבאיזו מדינה ישנה מציאות לשם כזה בנקודה אחרת; אבל באם היה ידוע, שבאיזו מדינה מבטאין, למשל, שם „קורַק" בפת"ח תחת הרי"ש, בכה"ג פסול להט"ג אף בדיעבד, באם שכתב „קורק" חסר יו"ד במדינה שמבטאין הרי"ש בחיר"ק גדול, וכמו שמשמעו מדבריו, שהובאו לעיל לענין „פריידא". אם כן, אף שבמדינתנו לא נמצא שם „אייזיק" בהברה אחרת; מ"מ, כיון שידוע שבמדינות אחרות מבטאין שם „אייזיק" בפת"ח, — הרי נפל פיתא דהיתרא, שהוציא כת"ר מהט"ג, בבירא.

אך בעצם הענין בולטת, לע"ד, כוונה אחרת מהמהרמ"ל ומהט"ג. דהנה, מהמהרמ"ל שם מוכח,

שמגע

שמבטא הלשון היה או "קורֶק" בשני שוא"ים נחים בסוף. דבכה"ג יתיב טבע המבטא, שהשומע ישמע כמו הברת חצי חיר"ק או חצי סגו"ל או חצי מלאפו"ם, או שלפעמים אי אפשר כלל להבחין איכות ההברה: אם היא בתחת משלשת חצאי הנקודות הנ', כידוע בחוש. והיינו שכתב המהרמ"ל: "לא כתבנו לא ע' ולא יו"ד בין רי"ש לקו"ף אחרונה", דמשמע, שמבטא "קורֶק" היה סובל גם סגו"ל וגם חיר"ק, מלבד העדר ההרגשה וההכרעה בזה. והדוגמא למשקל "קורֶק" הם: "אברֶך", "בערֶל", "מירֶל", "אלטֶר", "אנשֶ"ל", "זנווֶל", "זימֶל", "עטֶל", והרבה כיוצא בהן מבעלי משקל זה. הלכך הוא שגמר המהרמ"ל דבריו הנ"ל בנתינת טעם: "משום שכל שמות כיוצא באלו אין אנו נוהגים לכתוב שום אותיות המורים על הנקודה בסוף; כך הוא מקובל בידי". כוונתו במלות "כיוצא באלו" היא: אלה, שהוים במשקלם למשקל "קורֶק" (שמשום שבאים בו שני שוא"ים נחים לבסוף, אי אפשר להכריע איכות הברתו: אם בסגו"ל או בחיר"ק). והנה, מהרמ"ל היה מקובל כך מרבותיו, אבל הפוסקים נסתפקו על הרוב במשקל כזה: אם להטיל בתוכו יו"ד; והכריעו בקצת מהם לכתוב ביו"ד, ובקצת — בלא יו"ד: אי משום שהלכו בזה אחר מנהג העולם בשטרות ואגרות (על דרך שכתוב בברכת המים גבי "אבריל"), אי משום שהלכו בכגון זה אחר הנחת השם. ולפיכך פסק בברכת המים, דאם חיסר היו"ד מ"אבריל", כשר: "כיון שאין ניכר כל כך השינוי במבטא", ר"ל: משום ד"אבריל" הוא ג"כ מאותם המשקלים, שהברת חצי החיר"ק שבסופו אינה ברורה (אולם מהט"ג שא"ז, ס"ק כ"ד, משמע, שדעתו לפסול אפילו באופן כזה, דהרי אף שכתב שם בעצמו, דבשם "זנוויל" אין החיר"ק נרגש, אפי"ה סיים: "דאם חיסר היו"ד, אינו פסול, כיון שמהרי"ו לנלהוט כתב כן לכתחלה וכן דעת מהר"מ חריף וכן דעת הט"ז". — אלמא, דלולא דעת אלה הגדולים, לא היה הוא מיקל בדיעבד, אף בזה, שאין ניכר כל כך השינוי במבטא).

שוב מצאתי, שכפי פירושי בדברי מהרמ"ל משמע בפשיטות בשו"ת פני יהושע (סי' י"ד), שכתב: "שם "אנשיל" כתבתי כמה פעמים בלא יו"ד; וכ"כ מדברי מורי הגאון מהרמ"ל זלה"ה בכל שמות כיוצא באלו; אם לא בחותם עצמו ביו"ד". הרי להדיא, שהוא מפרש ג"כ, דהכינוי "קורֶק", דגבי' הוא שכתב המהרמ"ל דבריו הנ"ל, הוא במשקל הכינוי "אנשֶל", היו"ע בשני שוא"ים לבסוף. וכן משמע שפירשוהו בברכת המים גבי "אברֶיל" ובשו"ת מים חיים (סי' ס"ג, אות י"ד) גבי "אלטֶר"; יעו"ש.

מעתה, יובן שפיר מה שהעיר הט"ג על המהרמ"ל: "ול"ע, שבהרבה שמות אנו כותבין אותיות המורים על הנקודה. וי"ל, דהיינו במקום דאתי למיטעי ולקרות בנקודה אחרת". דכוונתו היא: דהיינו היכא שהברת הנקודה מודגשת ומבוררת, שם, אם נשמיט האות הבאה לסמן הנקודה, הוא דיש לחוש, שיטעו לקרוא בנקודה אחרת, כיון דהשם לא נכתב כתקונו; לאפוקי במשקל "קורֶק" ודאי, דלא יתכן לחוש לשמא יטעו לקרוא בנקודת פת"ח "קורַק", משום דכיון דהשם נכתב כתקונו, המתאים להמבטא, שהוא בשני שוא"ים לבסוף, פשיטא, שיקראו כפי רגילות המבטא, באין כל סבה הגורמת לְהַטְעוֹת, שיקראו "קורַק", נגד המבטא המפורסם (וכבר מבוארת סברא זו בט"ג שנ"ו, ס"ק ג', לענין "פריד" — "פֵריד", ובסנ"ל, סימ"ק א'); וממילא, לכשיקראו "קורֶק", תשתמע ההברה כפי המבטא הטבעי במשקל כזה: אם בחצי חירי"ק או בחצי סגו"ל. לפ"ז, יפה דקדק המהרמ"ל, שלא לכתוב גבי "קורֶק", שום אות המורה על הנקודה, דהכי עדיף, משום דאם נטיל עיין או יו"ד אחר הרי"ש, אזי יקראו בסגו"ל או בחיר"ק גמור, וממילא יהיה בזה שינוי קצת מכפי מבטאו הטבעי (ועי' בתשו' עבוה"ג סי' מ"ב, שכתב שם כעין סברא זו לענין "מרקל" או "מערקל"; ות"כן דבריו: דכיון דהברת המדינה היא בחטף-פת"ח או בחטף-סגו"ל יש לכתוב בלא עי"ן, כדי שלא יבואו לקרות בסגו"ל גמור, היפך המבטא, אבל בלא עי"ן יהיה משמע שפיר כפי טבע מבטא המדינה בחטפי"ן).

הרווחנו בזה, כי דינא דמהרמ"ל לא איתמר אלא לענין השמות, המתבטאים בשני שוא"ים נחים-נראים בסוף התיבה, כאותן הדוגמאות שהובאו בזה והרבה כיוצא בהן, וה"ה נמי גבי שם "אייֶזק" במדינות, שמבטאין אותו בשני שוא"ים לבסוף; לאפוקי שם "אייזיק" במדינתנו, שהדבר גלוי וברור לכל, שמדגישין בו את הזיי"ן בחירי"ק גדול, בו תבוא היו"ד לסמן הנקודה, שממילא, אם נשמיטה, ישתנה ניקודו; וא"כ, הרי יש לחוש ללעז, שיקראו "אייַזק" בפת"ח, ויאמרו, שהוא אחר ממדינה אחרת, שמלוי בה שם כזה.

ג) **ובדבר** מה שטען כת"ר, דכיון דהשמטת האות המסמנת את הנקודה בנד"ד היא בשם האב, א"כ יש להקל בזה על סמך פסק הג"פ בסי' קכ"ח, סוס"ק ג', — הנה, גם בזה לא הושגה עדיין המטרה, דהרי שפתי הג"פ ברור מללו, דלא הקיל בשם העיר או בשמות האבות, אלא היכא "שיש שתי משמעיות באותו שם כפי הכתוב בגט, דהיכא דקרו לה באופן מסכים לשמה, והיכא דקרו לה בשינוי"; כהא שהביא מקודם בשם מהרי"ט, המקיל בעובדא, שנכתב בגט "בת שלמה טרנטה", במקום "טרנטו", משום דלא הוי זה שינוי גמור, דאף דהה"א באה בשביל תנועת הקמ"ץ, דלפיכך יקראו בשינוי, מ"מ, כיון דהכינוי "טרנטו" הוא ערבי מצד מקורו,

בערבית

ובערבית כותבין ה"א לנקודת החול"ם, ממילא יהיו גם כאלה, שיקראו: „טרנטה", בעי"ן האחרונה בחול"ם, כפי תמונתו הערבית (עי' בכ"ל החדש סי' רי"ב). אבל היכא שאין שום סבה הגורמת, שיקראו אחרים כתקונו, בזה לא הקיל הג"פ מעולם, כמפורש בדבריו שם, בנתנו טעם לדעת מהרח"ש, החולק על מהרי"פ, דהוא „משום דסבירא לי', דכולי עלמא יקראו „טרנטה", העי"ן האחרונה בפת"ח (דהיינו קמץ אצלנו ***)), והוה לי' שינוי שם אביה". והסברא פשוטה, דכיון דבכתבנו לועזית באותיות עבריות, אנו נוהגים לדקדק להטיל במקום נקודות את האותיות: אל"ף, ה"א, וי"ו, יו"ד, עי"ן; א"כ, מדמפורסם הדקדוק לכל, הרי ודאי, דגם זה השם, שנפל בו השינוי, יקראוהו כמו שהוא, עפ"י המנהג הקבוע והשגור; דמה זה יכריח את העולם לשנות הפעם בקריאת השם בגט זה מהקריאה התמידית, המיוסדת על כללים מפורסמים? וכיון שהעולם כמנהגו ינהוג, הרי נמשך מזה ממילא, שיאמרו, דשם איש אחר הוא, — כמגא, הוה זה שינוי גמור, ובשינוי פסול גם בשמות העירות והאבות; לא כן היכא שיש איזו סבה נכונה, שתוכל לגרום לאחרים לשנות בקריאת השם הזה ממנהג הקריאה הרגילה, כמו גבי „טרנטה" וכדומה, — בכה"ג הוא דאמרינן, דכיון שאפשר לקרוא אותו בגט בשני אופנים, קא משוות לי' שתי המשמעיות האלו, לכה"פ, כאלו לא נכתב כלל בגט, דמכשירינן בזה גבי שמות העירות והאבות (ועי' בשד"ח, מע"ג, ס"ג, אות ו').

והא שהביא הג"פ בתחלת הא עניא בשם הריב"ל, דהיכא שנשמטה האל"ף הנקודית מהשם, „מגין למקריית באחד מה' נקודות", דלפיכך יש להקל, בהיות השמטה כזו בשם העיר, — הוא לאו משום דהריב"ל סובר, דבהשמטות כאלו בכלל סמכינן על הקריאה המקרית בעלמא, אלא דהוה נמי מלד דגבי ההשמטה המיוחדת של האל"ף איכא סבה הגורמת לזה, כמו שהעתיק הג"פ דבריו לעיל בס"ק זה, דהיינו „משום דבשטרות וכתובות והאגרות בלשון הלועז שלהם אינם מקפידין על זה (על השמטת אותה האל"ף)", דממילא, הרי הורגל העולם לבטא שם זה כהוגן אף בהשמטת האל"ף. והיינו שהוליא שם הג"פ מדבריו ד„משמע שהוי"ו או היו"ד כו"ע קפדי ביה בלשון הלועז, דהם אמות לכל האותיות, והם כמו נקודות, ופסלי בגט כו'". ר"ל: ומשו"כ אמרינן גבי השמטתן, דהעולם יקרא בטעות, דממילא, פוסלת אפילו בשם העיר, כדמסיים.

והנה, לענין סגנון כתיבת שמות הלעז בגט אצלנו נקטינן כללא, דאם אחרי אות הבלתי־תנועית לא תבוא שום אות תנועית בבביל הנקודה, הרי העדר הזה מסמן תנועת הפת"ח או הסו"א; ממילא, בהשמיטנו אות תנועית מהשם, שהיתה ראויה לבוא בו לסמן הנקודה, הרי על כרחך יקרא העולם בפת"ח או בסו"א, כפי הכלל הקבוע (וכמש"כ בנובי"ת סי' קכ"ד, ד„הקורא גט, יקרא בדקדוק הלשון"), כמו אם הָיִינוּ מטילים עי"ן במקום שההברה צריכה להיות חירקי"ת, דודאי יקרא הקורא כמנהגו בסגו"ל, ולא בחיר"ק. אם כן, בנד"ד, שנשמטה היו"ד האחרונה מ„אייזיק", הלא יחייבו כללי הקריאה הלועזים, שהזיי"ן תִקָּרֵא בפת"ח או בסו"א (בפרט, אחרי שבמדינות אחרות ישנו באמת הכינוי הזה בנקודות כאלו), וגם אין כאן שום סבה, שתגרום לאחרים לקרות הזיי"ן בחיר"ק, נגד כללי הקריאה התמידיה, ממילא, הרי לא יעלה לנו ארוכה מה שההשמטה הזו באה בשם האב.

אשר על כן על משמרתי אעמודה, דבנד"ד, שנוסף לכל האמור, מתנגדת גם החתימה להשמטת היו"ד הנז', והגט לא נמסר עדיין ליד האשה, וגם אפשר להחליפו באחר, אין מקום להקל לגרש לכתחלה בגט כזה.

חלק חשן המשפט.

סימן נח.

ע"ד שאלתו ב„נדון ראובן, שהיה חייב לנכרי סך אלף רו"כ עפ"י וועכסל; אך כשלא פרעו בזמנו, קבל הנכרי באמצעות הוועכסל אדרכתא על נכסי ראובן. והנה, אח"כ מכר את האדרכתא ע"י סופר־הממשלה (נָאטאַריוס) לשמעון, הטוען כעת, שקנה אותה בעד ארבע מאות רו"כ; אך אין עדים על זה. לעומת זה יש עדים, שראובן בעצמו היה יכול לקנותה רק בעד מאתים רו"כ. ובכן, כמה יוכל הקונה לזכות בב"ד עפ"י האדרכתא ?".

הנה, לפי הנמוס הנוטַריי בארצנו, ידוקדק לכתוב הקנאת האדרכתא בסגנון כזה: „Сей исполнительный листъ со всѣми принадлежащими

***) עי' בס' צהר התבה, בתבת התנועות, אות ו'.

принадлежащими мнѣ по нему правами передаю въ собственность №. №." („האדרכתא הזאת עם כל הזכיות, השייכות לי על פיה, הנני מוסר לאמיתות לפב"פ"); ועל זה חותם המלוה, והנוטריום מקיים חתימתו. ממילא, הרי הויא משמעות סגנון כזה אחת ממש עם סגנון חז"ל: „קני לך איהו וכל שעבודי'", שהכריחו כתיבתו גבי מסירת שטרות. לפי זה, כיון שגם בנד"ד ודאי כתב הנוטריום כפי הסגנון הקבוע, הרי פשיטא, ששמעון קנה את האדרכתא מהנכרי בכתיבה כזו א); כדנקטינן בשו"ע (סי' ס"ו, ס"ז) עפ"י תשו' הרשב"א, דאפילו „שטר הקנאה, העשוי בגופן של נכרים, אם כתוב בו לשונות המספיקין לנתינת גוף הנייר והשעבוד, הרי הוא כשטרות שלנו" ב).

ולא עוד, אלא, דאפילו אם בעובדא שלפניגו קיצר הנוטריום בסגנונו, וכתב רק: „Сей исполнительный листъ передаю №. №." („אדרכתא זו הנני מוסר לפב"פ"), כמי נראה, דסגי בזה שפיר, מחמת דכיון שידוע, דעפ"י חוקי ארצנו כוללת בה מלת „פֶּערֶעדאַיו" בעניני מסירות שטרי-וועכסלין ואדרכתות העמדת הלוקח במקום המלוה לכל משפטי שעבודו וזכיותיו, באופן שמושללת בזה לגמרי הסברא, דהמכירה היתה רק בשביל גרירת הנייר עפ"י הגלוית (שמהאי טעמא הוא דבאה כל תקנת כתיבת סגנון חז"ל, כדאיתא ב„ב"ב" ע"ו, ב'),— ממילא, הרי עולה שפיר כתיבה כזו ככתיבת „קני לך איהו וכל שעבודיה". והכי מוכח מלשון הרשב"א בתשובותיו, שמרן ז"ל סתם כותי', דלענין הקנאת השטר, שנכתבה בלעז, בעינן רק „לשונות המספיקין לנתינת גוף הנייר והשעבוד", ולא בעינן דוקא העתקת סגנון רז"ל כמו שהוא בלשה"ק מלה במלה. זולת זאת, הנה, בדעת מרן, ז"ל, מוכרח הכי; דאם איתא, שיסבור, דבעינן בזה העתקת סגנון רז"ל בשלמותו דוקא, הרי יפלא מאד: לאיזה צורך הביא דין זה כאן בשו"ע? דבשלמא הרשב"א הוצרך להשיב כך על השאלה, שבאה לפניו, אבל מרן מאי קמ"ל? אטו יתכן להעלות במקלת על הדעת להצריך בכתיבת הסגנון הזה דוקא לשה"ק, עד שלא תועיל גם העתקתו השלמה והמדוקדקת, מה שהוא נגד הסברא בתכלית ונגד הא שֶׁלָּמַדְנוּ כבר איהו גופי' לעיל (סי' מ"ב, ס"ב) ד„השטר נכתב בכל לשון ובכל כתב"! אלא לאו ש"מ, שהוא בא להשמיענו כאן, דאפילו כשאין להעתקה הלועזית המונח הסגנון המקורי, רק שהיא כוללת משמעותו לבדה, נמי מהני.

תו נראה, דאפילו לא היתה מלת „פערעדאיו" סובלת מצד עצמותה ענין הקנאת השעבוד, מ"מ, כיון דכך הוא המנהג קבוע ומפורסם גם בין ישראל להקנות לפעמים הוועכסל וגם האדרכתא וכל שעבודם בכתיבת-מסירה כזו, ודאי, דהדין נגרר בזה אחרי המנהג, כמבואר בתשובת הריב"ש, שכתב: „ולכן אם לשון השטר אינו מספיק מן הדין, כל שנהגו לגבות בכיוצא בו, הולכין אחר המנהג; ואם באנו לדקדק אחר לשונות הסופרים, ולא היינו סומכין על המנהג

א) מובן, דהיה, דקני אפילו ישראל מישראל, דכיון דקיי"ל (שם, סעיף ו'), ד„שטר העשוי בערכאות של נכרים נקנה בכתיבה ומסירה" (עי' בתשו' רבנו בצלאל אשכנזי, ריש סי' ל"ו), ודאי, דאינה גרועה האדרכתא, הבאה מכח שטר חוב, משטר חוב, העשוי בערכאותיהם והחתום בעדי נכרים, דכשר, כמבואר בשו"ע (ריש סי' ס"ח).

אמנם, נראה, דבאדרכתא כזו אינו יכול לא המוכר ולא הקונה היהודים לתבוע מהלוה, רק כפי מה שנפסק באדרכתא עפ"י שטר-החוב, אבל לא סכום הוצאות המשפט, שהערכאות פסקו בה (אם לא—כשהמשפט בא לפליליהם ברשות ב"ד, עפ"י מה שפסק הרמ"א בסי' י"ד, ס"ה; ועי' בנה"מ שם, חידושים ס"ק ט"ו, ובתאומים למשפט, משנה אחרונה שם. וגם זה הוא רק כפי הסכום, שישומו לו ב"ד דוקא, ולא יותר; ועי' בפת"ש, סוף הסימן הנז'). ואע"ל, שאסור לו לגבות הרבית הקצובה, העולה מיום הפסק בעד סכום האדרכתא, כפי הקצבה המפורשת בה מהערכאות. לא כן ישראל, בקנותו מהנכרי אדרכתא על ישראל חברו, דבכה"ג מצי שפיר הקונה לגבות מהלוה בשלמות גם ההוצאות, שנקצבו בה; כהא שמתבאר מדברי הרמ"א (סו"ס שס"ט) ונה"מ (ביאורים, סי' ס"ו, ס"ק ל"ד). וכן נראה, דגובה גם הרבית, שעלתה עפ"י האדרכתא במשך היותה ברשות הנכרי; דכיון שהערכאות העלוה באדרכתא, לענין שגם שעבוד הרבית יחול על נכסי הלוה, והמלוה היה יכול לגבותה בשלמות כפי השבוגה העולה עד יום המכירה, הרי זה כגבויה דמיא (עי' רש"י „ב"מ" ריש דע"ב, בד"ה „וגובה"); באופן דיי"ל, דבכה"ג יודו להרמ"א גם הש"ך (סי' ס"ו, ס"ק ק"ז) וסיעתו, דנקנתה שפיר ללוקח (עי' תומים, שם, ס"ק כ"ז, ונה"מ, ביאורים, ס"ק מ"א). אולם פשוט, דאסור לו לגבות הרבית, העולה מעת שבאה האדרכתא לרשותו, דזו הויא אגר נטר גמור (עי' ט"ז סי' קס"ט, ס"ק י"ב, ושו"ע הלכות רבית לאדמו"ר הזקן, ז"ל, סעיף ע').

ב) בהגהות הגרעק"א הניח דין זה ב„צ"ע" מהא, דכיון דלקמן, ריש סי' ס"ח, מבואר, ד„שטרי קנין, הנעשים בערכאות של נכרים, פסולים", א"כ איך הכשירו כאן שטר הקנאת השטר-חוב?!

אולם, לפי ענ"ד, לא קשה מידי: דהתם, בסי' ס"ח, עסקינן בשטר קנין, שנעשה בערכאות, דהיינו שחתומים בו עדי עכו"ם; אבל כאן לא קא עסקינן כלל מדין שטר הקנאה, שנעשה בערכאות, רק—שההקנאה כתובה בלעז, ולא יותר, אבל עדי ישראל חתומים בו, או שהמוכר בעצמו כתב לו כך (דסגי בזה, כדלקמן ריש סי' קנ"א; ועי' בש"ך כאן ס"ק י"א). ובא אפוא להשמיענו רק זאת, דאף אם אין מפורש בסגנון הקנאת השטר כפי המטבע, שטבעו בזה רז"ל, אלא שמשמעות הלשון מספקת לכוונה זו, מ"מ סגי בהכי. והיינו, שבמקור הדין, שהוא לשון תשובת הרשב"א, שהעתיקו הב"י (מהו"ע) ובתשובות רבנו בצלאל אשכנזי (סי' ל"ו) והמהרמ"ל (סו"ס כ"ב), כתוב: „העשוי בגופן של נכרים" (וכפי הגרסא הנכונה המצוינת בשו"ע דפוס סלאוויטא, במוסגר), ולא: „העשוי בערכאות נכרים"—מחמת דלאו מדין נעשה בערכאות מיירינן כאן, אלא דמיירינן מדין תיקון כתיבת הסגנון להודי', כפי הוראת המלות „בגופן של נכרים", שפירושן: „בכתיבה שלהם", כמבואר בערוך (ערך „גפן") וברש"י „מגילה" (ריש ד"ע) וכס' התרומות, שהביא רבנ"א בתשובתו הנזכרת.

המנהג, לא היה שום שטר הקנאה ב„אגב" גו׳של כלום"; והכי פסק הרמ"א (סי׳ ס"א, סוס"ה).

מעתה, אחרי התברר, שכתיבת ההקנאה שעל ההדרכתא היא כפי הראוי עפ"י דתוה"ק, פשיטא, דלא מהניא כנ"ד טענת הלוה, שלולא הקנאה, היה הוא מפייס את הנכרי לפחות לו חובו, — דהרי אפילו גבי מלוה ישראל אינו נפטר הלוה מהפירע חובו שלא מדעתו, אלא היכא, שזולת מסירת השטר, לא קנהו הלה בכתיבת „קני לך איהו וכל שעבודיה", אבל היכא שקנהו בזה, הרי הוא עומד אז במקום המלוה ממש, דממילא „כשם שהיה חייב לשלם להמלוה, כל זמן שתובעו ולא פייסו, כך הוא חייב לשלם ללוקח", כלשון תשובת מהרמ"ל הנ"ל, וכ"מ שנתבאר בדרישה (ריש סי׳ קכ"ח) ובסמ"ע ובש"ך (שם, ס"ק ב׳); א"כ כש"כ, דאין מקום כלל לטענה כזו גבי מלוה נכרי, שמסר שטרו בכתיבת הקנאה, דגבי׳ יולא מיהא מפומי׳ דמרא דהוראה, הרמ"א, ז"ל, ש„ראוי להורות", דגם בלאו הכי מוצלל לגמרי מהלוה שלו ענין הפטור דפורע חובו שלא מדעתו (עי׳ ש"ך שם, ס"ק ו׳ ג), ואורים שם, וקלה"ח ונה"מ, ס"ק ג׳) ד).

נמשך אפוא מזה, דה"ה, דלא מהניא כאן העדאת העדים, שהלוה בעצמו היה יכול לקנות ההדרכתא מהמלוה רק בעד מאתים רו"כ (אפילו נניח, שהעדים שמעו כך מפורש מפי המלוה; ולא שהגידו רק עפ"י אומדנא בעלמא, כפי משמעות הלעת העובדא), — מטעם, דכיון דאח"כ העמיד במקומו את הלוקח, התובע החוב בשלמות, הרי זה כאלו התחרט מדבורו הקודם, אחרי שתביעת הלוקח היא כתביעתו ממש.

ואין לומר, דכיון שמתחלה התרצה לותר, הרי יש לזה דין מחילה, דלדעת כמה פוסקים שייכה אפילו בדנקיט שטרא בידא ה). — דשאני נ"ד, דכיון דמרא דשטרא הוא נכרי, הרי דיינין להלוקח הבא מכחו בדיני ערכאותיהם, כדנקטינן ברמ"א, סו"ס ס"ט (עי׳ בסמ"ע סי׳ ס"ו, ס"ק ל"ג, ובנה"מ סי׳ ס"ו, ביאורים ס"ק ל"ד); ובדיניהם הרי אין שום ממשות במחילה כזו, שאין לה אלא דין פטומי מילי בעלמא, כל זמן שלא נכתב ענינה מפורש על עלם שטר החוב או בשטר אחר.

כן אין לחייב את הקונה, מטעם שבמקחו הפסיד להלוה, — דכיון שהמוכר הנ"ל עלול לחזור בו וגם רשאי מטעם הערכאות, הרי לא הוי כאן „ברי היזקא", דממילא אין זה בגדר „גרמי", אלא שהוא „גרמא בנזקין" בעלמא (עי׳ בנ"ל סי׳ רל"ב, בד"ה „גם בהגה"). והיינו, דלא חש לזה כלל בתשו׳ נאות דשא, כפי העולה מדבריו, שנעתקו בפת"ש (סי׳ ס"ו, ס"ק ע"ו). הגם, שכת"ר הציר, דבתשו׳ ב"א, שהביא הפת"ש (סי׳ קכ"ח, סוסק"א), משמע, לכאורה, להיפך, — הנה, לברר בזה דעתו על בוריה יבצר ממני, אחרי שגוף הספר אינו בידי והעתקת דבריו בפה שם בתכלית הקיצור; אך, מהיות הדין דין אמת, לא הפוכה, כי גם הב"א לא יתנגד בעצם למה שנתבאר בזה.

אמנם, לכאורה, יש לגדד לזכות הלוה עפ"י תשו׳ המבי"ט (ח"ב, סי׳ קנ"ד), הסובר, דכשמוכר

ג) לכאורה, יש בזה סתירה בדברי הש"ך, דכאן, בס"ק ו׳, הוא חולק על הרמ"א, ולעיל, בסוס"ק ב׳, אתי כותי׳; — אך באמת ניחא, דכאן מיירי הש"ך בשלא בא השטר מהמלוה ליד הפורע בתורת מכירה מפורשת, רק שפרע החוב ולקח סתם את השטר לעצמו; אבל לעיל מיירי, שהשטר בא לידו בתורת מכירה, הלכך הוא דעומד הקונה שפיר בכה"ג במקום הנכרי המלוה ממש, אף בלא כתיבת הקנאה, כיון דגבי נכרי נקנה לו השטר בלא הך כתיבה (היינו לפנים, בהיות כך דין הערכאות; מטעם שביאר הנה"מ סי׳ ס"ו, ביאורים ס"ק ל"ד). וכבר מבואר חילוק זה באריכות בתשו׳ מהרמ"ל (ריש סי׳ כ"ב) וגם הוא מוכח להדיא מדברי הרא"ש בתשובותיו (כלל י"ח, ס"א), עפ"י מה שהעלה בו המהרמ"ל (בסוף הסימן הנזכר).

ד) ממילא מובן, דהע"ש, שהביא הסמ"ע (שם, ס"ק ד׳), מיירי נמי רק באופן שהסוחר הנכרי לא מסר את השטר להאחר הפורע בכתיבת הקנאה, דבהכי הוא דמיירי באותו הסימן; אבל במסר בכתיבה כזו, אז הוא עומד במקום הסוחר ממש; דלפיכך, כיון שהוא דורש תכיפת הפרעון, ואינו מתרצה להרחבת זמניו, כפי הנהוג, הרי זה כאלו שומעים אנו דרישה כזו מפי הסוחר בעצמו.

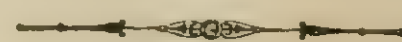
ומה שתמה כת"ר על כללות דברי הע"ש: דהא, כיון דבערכאותיהם לא קא אזלי בתר מנהגא, אלא שמחייבים את החייב לפרוע תיכף בשלמות את החוב למי שמוציא עליו שטר, שבא לידו מהסוחר; מבלי הבט כלל על מה שהסוחרים בעצמם נוהגים להרחיב זמני הפרעון לקוניהם־החייבים „על ימים ושנים", — א"כ הרי יתנגד הע"ש, הדן בזה דין תורה, להא שפסק הרמ"א (סו"ס ס"ט), דרק בדיני הערכאות הוא דדיינין לישראל הבא מכח נכרי! הנה, באמת אין כאן סתירה כלל, דטעם הרמ"א הוא, כמו שהסביר הנה"מ (סי׳ ס"ו, ביאורים ס"ק ל"ד), מבוס דבנתינת הישראל שטר לנכרי הוי כאלו קבל ע"ע מפורש דיני ערכאותיהם; ממילא, כיון שמפורסם המנהג, שבנדון כזה דרכם של הסוחרים הנכרים להתפשר בענין הרחבת זמני הפרעון, ואינם הולכים לערכאותיהם לנקוב בדינם את ההר, — אמרינן, דהישראל אדעתא דמנהגא נחית, ולא קבל עליו אפוא מתחלה כלל וכלל דיני ערכאותיהם בפרט כזה; וכיון דלא היתה כאן מעולם קבלה כזו, תו הדר דינא לסיני, דדיינין לי׳ רק עפ"י דין תוה"ק.

ה) ובפרט, דנקיטת השטר דהכא אינה מתנגדת כלל להמחילה, מצד דכיון דאין כאן אלא מחילת חלק מהחוב, ממילא, הרי הוא הנקיטה הכרחית בשביל החלק שלא נמחל (עי׳ פת"ש סי׳ י"ב, ס"ק י"ד).

דכשמכר המלוה את השטר בפחות מכדי חובו, והלוה טוען, שהוא רולה לזכות בויתור כזה, יש לו דין קדימה, „כמו במלרנות, שאפילו שקנה הלוקח, מסלקו המלרן כו׳, הכא נמי הלוה מסלק את הקונה כו׳״, — אולם הרי כבר דחוהו מהלכה הש״ך (סי׳ ס״ו, ס״ק ע״ג) והתומים (שם, סוס״ק כ״א), ונה״מ (סי׳ קע״ה, חידושים ס״ק כ״ח), ובתשו׳ גאות דשא הנ״ל.

זולת זאת, י״ל, דבנד״ד יודה גם המבי״ט, כיון דהכא ליכא מקום לשני יסודות דינו: היסוד הראשון, דהמכירה מתבטלת, מלד שיכול הלוה לטעון להמוכר: „אתה נוח לי מן השני״ — לא שייך כאן כלל, דשרי כל החיוב, היולא מלד טענה כזו, אינו מוטל כלל על הקונה, אלא שהוא מוטל רק על המוכר, באופן שרק משום לתא דידי׳ הוא דקא מתבטלת המכירה מעיקרא; אם כן, כיון שהמוכר הוא נכרי, דלא לייה דינא דישראל, בשעה שבדיניהם אינה מתבטלת המכירה מלד טענות כאלה, ממילא, הרי כבר התחייב הלוה, במסרו שטרו למלוה כזה, לקיים ככל מה שיוטל עליו עפ״י ערכאותיהם, שבכלל זה נכנסת גם שלילת הפקפוק על מכירה כזו, אפילו בהיות הקונה ישראל, וכמו שהסביר הנה״מ (סי׳ ס״ו, ביאורים ס״ק ל״ד), דהוא מטעם ש„כיון דחייב עלמו לנכרי, והנכרי ודאי עפ״י דיניהם יעשה, הרי הוא כאלו פירש, שמחייב עלמו בכל דבר שהוא בדיניהם, — משו״ה הישראל הקונה [שט״ח מנכרי] יש לו כל זכות שבדיניהם״. והיסוד השני, מה שגם על הקונה מלד עלמו יש חיוב להיות נדחה מפני הלוה, שיש לו דינא דבר מלרא (השייך גם בנדון כזה, לפי הוכחת המבי״ט שם), — נמי אין לו כל שייכות כאן, דכיון שהמוכר נכרי, הא לא רמי על הישראל הלוקח ממנו כל חיוב, הבא מלד דררא דמלרנות בדרך כלל, כדנקטינן בשו״ע (סי׳ קע״ה, סל״ח).

נמצא, מסקנא דפסקא, דהלוקח זוכה בגביית המגיע עפ״י האדרכתא בשלמות, ככל המבואר לעיל בהערה ב׳.



סימן נט.

ראובן ושמעון ידעו מאחוזה גדולה, שעומדת לשכירות. והנה, מצד שחששו להעלאת המחיר, שעלולה לגרום ההתחרות, המתעוררת ביניהם בעסק כזה, התקשרו בשטר, שכתוב בו, איך שהתחייבו בקגא״ס להיות שותפים בעסק האחוזה לכל משך שכירותה; באופן, שברצות ראובן להכניס גם את בנו לשותף על חלק שליש, הרשות בידו. כן מבואר שם, שבהיות שראובן הוא ממיודעי אדון האחוזה, היושב בפעטערסבורג, יסע הוא אליו, ויקח שטר־השכירות הנמוסי על שמו לבד. על סמך זה נתן שמעון לראובן סך אלפים רו״כ לחלקו על דמי קדימה להמשכיר. מפ״ב הודיע ראובן לשמעון בטעלעגראמא, שהענין נגמר ושיתחיל שמעון לחרוש ולזרוע, מה שנתקיים תיכף. בשוב ראובן הביתה, דרש משמעון, שיתן לו שטר־חוב על עצמו, כפי העולה על חלקו לעומת שטר־החוב, שנתן ראובן להמשכיר לבטחון פרעון דמי השכירות (נוסף לשטר־השכירות הנמוסי, שנעשה ביניהם); אך שמעון מֵאֵן בזה, בטענו, כי מכיון שלא הותנה כזאת בתחלת השתתפותם, דיו אפוא לראובן בשטר־ההתקשרות שביניהם, אשר גם על פיו הוא בטוח בפרעונות שמעון בזמנם. כן אמר אז ראובן לשמעון, שבאם יתן לו עודף על סך אלף רו״כ לשנה במשך ארבע שנות השותפות, לא יכניס את בנו לשותף שלישי; ולא התרצה לזה שמעון. וכה עברו שלשה שבועות, שרק שניהם התעסקו בהאחוזה, ולא דברו יותר מהענינים הנ״ל. אולם, בבוא כעת ראובן להשתמש בזכות הכנסת בנו להשותפות, מעכב שמעון, בטענו, שכיון שהוא לא התרצה אז להעודף שהציע ראובן, ואעפי״כ שתק ולא השתמש בזכותו בכל אותו המשך, הרי ודאי שויתר על זכותו הנפרזה הזאת. וראובן טוען, שויתור שטותיי כזה לא עלה על לבו; וכיון שעוד מתחלת השותפות בחר שמעון בארחות עקלקלות, דהיינו במיאונו לתן שטר־חוב לבטחון על פרעון חלקו ובהתאמצותו לשלול זכות משנהו המפורשת בההתקשרות, — אינו יכול אפוא בשום אופן להמשיך השותפות עם איש כזה; לזאת הנהו מחזיר לו מעותיו ומדחהו לגמרי מהשותפות, אחרי שהמשכיר לא נתן את שטר־השכירות גם על שם שמעון. ובכן ירדו לדין, אשר התעצמותם בו גרמה למחלוקת, שנפלה בין הדיינים.

הנה, אף שהשתתפו בדבר שאינו ברשותם, דדינו כדבר שלא בא לעולם, דגבי׳ לא מהני להרמב״ם וסיעתו שום קנין, שעל ידו תתקיים השותפות, — מ״מ בנד״ד ודאי יודו כו״ע, שהשיתוף נגמר, מלד שלשה טעמים:

א) **כיון** שנעשה ביניהם שטר, שבו מפורשת ההתחייבות בקגא״ס, הרי מהניא זו

שפיר לענין ההשתעבדות בשיתוף אפילו בדבר שלא בא לעולם, כמו שמתבאר מדברי הט"ז וחידושי נה"מ (סי' קע"ו, ס"ק ב'); ועי' בשו"ע (סי' ס', ס"ו) ובפת"ש (שם, ס"ק י"ג).

ב) **אפילו** לא היה כאן שטר כזה, הרי ידוע אצלנו מנהג הסוחרים, שֶׁבְּהִפָּגֵשׁ שני צדדים בעסקי שכירות קרקע או בעסקי קנית תבואה ועשב הטהבאק מבעלי האחוזות, משתדלים להשתתף, בשביל הרחקת ההתחרות; וההשתתפות נגמרת בדרך כלל בלי שום קנין, זולתי מה שהאחד נותן למשנהו חלק במעות הדרושות להשגת העסק, — א"כ, הרי אזלינן בזה בתר מנהגא; כמו שהעלה בתשו' חת"ס (סי' ל"ו), דהיכא שנהגו להשתתף בלי שום קנין „אין לשנות ממנהג הסוחרים, אפילו הוא שלא כדין תורה".

והנה, בתשו' שואל ומשיב (מהדורא תליתאה, ח"ג, סי' ז') פסק לענין המתחרים בליצעטאציא, דהשיתוף נגמר אצלם בדבור בלבד, אף שהדבר אינו ברשותם, מחמת ד„כן הדרך, שחברו לא יזיל השער, בשביל דרוצין לקבל העסק הלז במקח השוה, אגב דבעי לקנות מקני". ההכרח אפוא לפרש, דגם טעם השו"מ הוא רק מלד ש„כן הוא הדרך", דהיינו מנהג הסוחרים, לסמוך בזה על סברת „אגב דבעי לקנות מקני"; דלולא המנהג, ודאי, דלא היה השו"מ מכריע הדין בזה כהמרדכי וסיעתו (שהביאם הרמ"א בסי' קע"ו, ס"ב, שהם בעלי סברא זו: עי' בביאורי נה"מ שם, ס"ק ג'), במקום שרבים חולקים עליהם, והמוחזק יכול שפיר לומר: „קים לי' כוותייהו".

ג) **זולת** כל זאת, כיון שראובן קבל על עצמו לשכור האחוזה גם בשביל שמעון, וגם קבל ממנו חלקו במעות-קדימה ושכרה ה"ה, מבלי שקדמה בזה שום חזרה, — ממילא, הרי נקנה לשמעון חלק בשכירות האחוזה גם מלד דרגא דשליחות, כמבואר ברמ"א (סי' קפ"ג, ס"ד: עי' בסמ"ע שם, ס"ק י"ג, ובביאורי נה"מ ריש סי' קע"ו. ולפלא גדול, בהתה"ם בסי' הנז', סוד"ה „וכדי", לא שם לבו לדברי הגאונים האלה). נוסף לזה, כיון שראובן אינו מכחיש לא מה, שנהיוהו עוד בפ"ב דרש משמעון ע"י טעלעגראמא, שיתחיל לחרוש ולזרוע, ולא מה, שזה מלא דרישתו, — א"כ הרי הוא זה כאמירת „לך חזק וקני"; דודאי אינה גרועה טעלעגראמא כזו מרמיזת מסירת המפתח, דמהניא בזה, כמבואר בשו"ע (ריש סי' קל"ב); וממילא, הרי קנה שמעון חלקו בשכירות האחוזה גם ע"י חזקה (עי' בשו"ע סי' קל"ה, ס"ט). באופן, שחרטת ראובן אינה מועלת כעת כלל וכלל. —

אמנם, מה שתבע משמעון שטר-חוב, כפי הסך העולה לחלקו לעומת שטר-החוב, שמסר הוא להמשכיר, — בזה דינא קאמר, כמבואר בתשו' הרא"ש (כלל פ"ט, סי' ח'), שנקבעה להלכה בשו"ע (סי' ל"ג, סט"ו); מטעם ד„אלו היה שמעון שותפו לשם, היה צריך גם הוא ליכנס עמו בשטר".

ובדבר טענת שמעון, שכיון שנמשך שלשת השבועות, שהתעסקו באחוזה המשותפת, לא הכניס ראובן את בנו לשותף שלישי, אחרי שדחה שמעון הצעת קבלת העודף, הרי חשובה הנהגה כזאת, כאלו ויתר ראובן על זכותו מפורש, — הנה, כיון ששמעון מודה, שלא השוו בדבר הצעת ראובן על אודות קבלת עודף בעד ויתור כזה, הרי ממילא, כיון דלא הוגבל זמן להכנסת הבן לשותפות, נשארו שותפים עפ"י תנאם הראשון, כל זמן שלא נמחל בבירור (עי' פת"ש סי' י"ב, סוס"ק י"ד); וכהא דנקטינן בשו"ע (ריש סי' נ"ח), דאפילו איחור התביעה בשטר-חוב במשך הרבה שנים לא הוי נמי בכלל מחילה.

אולם נראה, דבעד מה שהתעסק שמעון באחוזה באותו המשך גם לטובת השותף השלישי, יש לפסיק לו שכר טרחו, כפי שומת ב"ד; כמו שמתבאר מהרמ"א בסי' קע"ו, ס' י"ט (עי' בחידושי נה"מ שם, ס"ק מ"ח), ובסי' רס"ד, סו"ס ד'; ועי' בתשו' חת"ס (סו"ס ל"ו).



סימן ס.

אחד אמר לשלוהו: „הא לך מכתב להטילו לתוך תיבה-הפאסט". והנה, מתחלה נשא השליח את המכתב בידו, אך באמצע הליכתו אל התיבה שָׂמוֹ בכיס החיצוני של בגדו העליון, ונאבד משם. כעת טוען המשלח, שבתוך המכתב, שהיה סגור במעטפה (קאנווערט), היה צפון שטר-הקיסר בן שלשה רו"כ; שכך דרכו לשלוח מעות באמצעות מכתבים-פשוטים; ובכן תובע מהשליח הפסדו בשלמות. אולם השליח טוען, שלא עלתה על לבו מציאת מעות בתוך מכתב כזה, אחרי שלא הודיעו המשלח מזה מאומה.

הנה, בעד הנייר והמעטפה ותו-הפאסט (מארקא) חייב השליח לשלם, אף שעשה שליחותו בחנם, מחמת דהנחת המכתב בכיס החיצוני של בגדו העליון הויא פשיעה גמורה; מלד שנקל מאד לגנוב

משם וגם מצד, דכיון שנוהגים לפשוט בגד כזה בכניסה לאיזה בית, עלולה אפוא האבדה בשעת הפשיטה; — אכן מפרעון המעות פטור, כיון שטוען, שלא ידע כלל ממציאותן בתוך המכתב. והנה, לכאורה, היינו הדין דאיתא ברמ"א (סו"ס רל"ח), דשומר, הטוען, שאינו יודע אם נגנב מהפקדון, נפטר בשבועה שאינו יודע; מטעם, דבמקום טענת העדר הידיעה ממציאות שום הפסד מודים גם בעלי הדעה הראשונה, שהביא השו"ע בסי' ל', ס' י', דלא שייכה כאן תקנת נגזל (עי' בש"ך שם, ס"ק י"ט, ובסמ"ע סי' רל"ח, ס"ק ה'). אולם באמת שאני כד"ד, דאפילו שבועה כזו אין להטיל עליו כלל, דידיעתו איננה גורמת כאן החיוב, דכיון דהמשלח אמר לו בסתם: „הא לך מכתב", ולא פרט לו „מכתב-עם מעות", הרי אפילו נזדמן, שנודע לו אח"כ מעצמו ממציאות המעות שבתוכו, נמי פטור; משום דלא קבל עליו אלא שמירת מכתב-פשוט, אבל לא שמירת מכתב-מעות; כמא דנקטינן בשו"ע (סי' רל"א, ס"ד: עי' בנה"מ שם, ס"ק י').

יתר על כן נראה, דאפילו היה השליח מאבד את המכתב בידים, והמזיק הזה היה בא בטענת העדר ידיעתו מהמעות שבתוכו, היה נמי פטור מהמעות בלא אותה שבועה; דכיון דאין דרך לשלוח מעות בתוך מכתב-פשוט וגם הענין אסור מדינא דמלכותא, א"כ, הרי יש להמכתב דין כלי, שאין דרך להניח בו הדבר הנאבד (שהמזיק טוען, שלא היה יודע ממנו), דנקטינן בשו"ע (ריש סי' שפ"ח), דנגבי' אין הניזק נוטל בשבועה; ואחרי שטענת הניזק בנוגע לידיעת השליח-המזיק היא רק ב„שמא"; ואכן לאו מצד דררא דשמירה דיינינן בכהאי גוונא, אלא מצד דררא דנזקין, דגבה בעינן טענת „ברי" דוקא, — ממילא, הרי לא רמיא תו עליו גם שבועת „שאינו יודע", כמו שנתבאר בשו"ע (סי' ע"ה, סי' י"ח). —

מיהו יש להשביעו בכד"ד, שהמכתב נאבד ואינו ברשותו (עי' ט"ז, סי' רל"ה, ס"ב); דאף שמצד עצמות המכתב, שמחייבינן לשלמו, לא היה השליח זקוק לשבועה כזו, כיון ש„כל מינו שוה ומצוי בשוק", כדאיתא בשו"ע (ריש סי' רל"ה), — מ"מ, כיון דשבועה זו היא עיקר שבועת השומרים, שהתורה הוא דקא חייבתה על טענת „שמא"; הלכך חיישינן כפיר, שמא נודע לו במקרה ממציאות המעות שבתוך המכתב, ולכן האבידו לעצמו בכוונה לשלם בעדו כמו בעד מכתב-פשוט; דממילא, הרי חסרים בזה שני התנאים הנ"ל הפוטרים מהשבועה. ובכן ישבע רק שבועה זו לבדה.

סימן סא.

ערבאות חרצו משפטן למכור את חצר שמעון עם הבתים שבתוכה מכירה פומבית (אאָקציאָן), בכדי להגבות את מחירה לנושיו הרבים. והנה, מהיות החצר שוה הרבה יותר מסך הגוביינא, בקש שמעון קודם אותה המכירה את ראובן העשיר להתחסד עמדו ולקנות במעותיו את החצר על שם האחרון; אך אח"כ ישתדל להשיג מעות לפרעו, ואז יחזיר לו ראובן את החצר באמצעות מכירה הדשה בערבאות, כנמוס. והנה, ראובן נתרצה לגמול עמדו החסד הזה וקנה את החצר על שמו בעת המכירה הפומבית בשטר ע"פי כראוי. וישקיע בזה קרוב לְאַלְפַּיִם רו"כ, עקב הקנין ויתר ההוצאות השונות. שעלו לו על העסק. אז ירד ראובן לתוך החצר ויתעסק בה, כאדם בתוך שלו, בתקנו בתיה ובהשכירו אותם לדיורים. וירבו הימים, ועדיין לא השיגה יד שמעון לגאול את החצר; וגם, כאשר קרה מקרהו לבוא לחשבון עם ראובן בנוגע לכמות המגיעה ממנו לראובן, נולדו ביניהם סכסוכים רבים בפרטי החשבון; ופרץ המריבה הזאת נתרחב יותר ויותר במשך י"ב שנה, שעברו מעת המכירה הנ"ל, עד שלבסוף ירדו לד"ת.

והנה, ראובן מתרצה גם עתה להחזיר לשמעון את החצר, אבל, זולת הקרן המגיעה לו, ידרוש, שהכנסת החצר, שבאה לידו בכל המשך, תִשָּׁאֵר לו בתור פצוי בעד כספו הבטל זמן רב כזה, בהיותו שקוע בהחצר, ובעד טרחתו בה מתחלה ועד סוף: הן בקנינה והן בתקון בתיה כפעם בפעם, והן בהשכרתם, בעת היותו טרוד הרבה בעסקיו הגדולים.

אולם שמעון טוען, שאין עליו לסלק רק הקרן עם איזו הוצאות, אך לא כולן, מצד שבל הוצאות אחרות אינו מאמינו, ואחרות אינן ראויות לדעתו לכנוס כלל לחשבון. וכנגד זה הוא תובע לנכות מהסכום המגיע לפי חשבונו את הכנסת החצר מכל הַמֶּשֶׁךְ. ועוד יטעין, שמצד שראובן נתן מתחלה עיניו להחליט החצר לעצמו, לכן עשה בזדון להשכיר את בתיה בפחות משוים, מבלי הבט על היותם עומדים בשוק עיר המרכולת ראמען, בכדי שבהתמעט הכנסתה, יבצר משמעון לעולם לפרוק עול חובו; ובכן, יתבע לנכות מהמגיע כמות מסוימה בתור הפסד, שהפסיד ראובן בידים מההכנסה; והמותר, שיעלה באופן כזה, אחרי הנכיון הכללי, הנהו מוכן לשלם.

הנה

הנה, בפסקא דהאי עובדא נראה, דראובן תורת שליח יש לו גבי שמעון, שמפורש דינו בשו"ע (סי' קפ"ג, ס"ד), דאם אמר אחד לשלוחו: „זבין לי האי מידי", והשליח מלא רצונו וקנהו במעות עצמו סתמא, מבלי הודיע להמוכר, שבשביל המשלח הוא קונה; אזי, אף שחזר בו השליח אחר המשיכה ואמר בפני עדים: „לעצמי קניתי" (יעוי' ב"ח סוף ס"ק ד'), ואף דכונת המוכר היא תמיד להקנות רק לבעל המעות (שהוא השליח), כמש"כ הסמ"ע (סקי"א) והקצה"ח (סק"ד), — אפיה"כ קנה המשלח את המקח (כדין מגביה מציאה לחברו, האומר לו: „זכה לי בה", המבואר בסי' רס"ט, ס"ו); והמעות, שהוציא השליח, הרי הן מלוה על המשלח. והיינו ממש עובדא דידן.

לפי"ז. המעות, שקבל ראובן מהשכנת החצר, הרי באו לידו באיסור רבית קצוצה, וממילא הוא מחויב להחזירן, לכאורה, לשמעון (כטענתו, שינכה ראובן שכום זה מהקרן וההוצאות המגיעות לו); משום דכאן, שבאה החצר לידו רק בתורת זכיה בשביל משלחו, ולא בתורת מקח כלל, הוה רבית מכל צד, דיוצאה בדיינים. וגדולה מזו סברי רוב הפוסקים והרמב"ם בכללם, דאף לוקח, שבא שדה לידו בתורת מקח גמור, רק שהתנה המוכר, שיחזירהו לו, לכשיביא אלו מעות; דאם עבר הלוקח ואכל פירות השדה, האסורים לו מטעם רבית; אזי, בבוא המוכר להחזיר לו מעותיו, מוציאין בדיינים מהלוקח גם את הפירות שאכל; משום דהוה רבית קצוצה, אף דאין שם מתחלה אלא צד אחד ברבית; יעוי' ב"י יו"ד (ריש סי' קע"ד) בשם ר' ירוחם ובט"ז (סי' ק"ע, סק"ב, וסי' קע"ד, סק"ה) ובש"ך (שם), ובחדושי מהרא"ל צונץ, ז"ל, על הל' רבית (סי' קע"ב, סקכ"ב, וסי' קע"ד, סק"ב).

אולם, אחרי העיון, נראה לזכות את ראובן בטענתו. דאף שראובן דין שליח יש לו מתחלה, מיהו כל זמן שלא סלק לו שמעון את המעות, שהוציא בשבילו על קנין החצר, היא היתה חצר משכנתא גבי ראובן, על אופן, שבאם לא יקבל המגיע לו עד שלשים יום, כדין משך שהם הלואה (או עד שנה, להש"ך, סע"ג, סקל"ג, דסובר הכי בסתם משכנתא דארעא; ויעוי' בתומים שם סקי"ד); אז הוחלט החצר לראובן מרגע קנותו אותה בקנין גמור מעכשיו, כהא דקי"ל בסי' ר"ז, ס"ט, לענין המלוה על השדה סכום פחות משויו על אופן, שבאם לא יפרעו הלוה בתוך המשך שקבעו, יקנה המלוה את השדה מעכשיו, — אז, אם לא פרעו בזמנו, קנה כולה. ואפילו הפירות, שעשה השדה בכל אותו המשך, הגם שהיו אסורים להמלוה, משום שמא יִפָּדֶה בתוך הזמן, ותהיה הלואה למפרע, דממילא הם רבית בידו; מיהו עכשיו, שנחלט לו השדה בתורת מכר גמור, הרי הפירות שלו למפרע, כמו שמתבאר מדברי רש"י „ב"מ" (דס"ו, ריש ע"ב); ויעוי' במהר"מ סוף שם ובתשו' הריב"ש (סי' תס"ד בד"ה „הלא הכ"), ובסמ"ע (ס"ק י"ח).

ואף דבנד"ד לא הותנה הכי מפורש, מ"מ הא איכא כאן אומדנא דמוכח, ששווה לתנאי כזה ממש: ראשית, מדלא לקח ראובן שטר מלוה מיוחד משמעון על הסך, שהיה לו להשקיע באותה החצר; דדבר כזה הוא נגד המציאות בזמננו להלות לגברא ערטילאי סכום רב כזה גם בלי שטר-חליף נמסי (וועכסל) (יעוי' ש"ך סי' ע"ג, סק"ד, ובט"ז שם בהשגתם על הסמ"ע ובאורים שם, סק"ה); ממילא, איכא כאן חזקה אלימתא, דלא שדי איניש זוזי בכדי, כדנקטינן ב„ב"מ" (די"ד, ע"א). ושנית, דאין דרך שום אדם להטיל סכום רב כזה בתורת גמ"ח לקנות חצר לזולתו, שיתענג הלה על אכילת פירותיה, והוא יזיל אח"כ בדינא ודיינא לגבות חובו מאותה החצר עפ"י שומת ב"ד; וגם אחרי שיגבוהו את החצר בחובו, לא ידע תמיד שֶׁלּוֹ בנפשו, מצד דשומא הדרא לעולם, ויוכל אפוא הלוה או יורשיו לסלק לו החוב בזמן מהזמנים, אחרי הורידם אותו עוד הפעם לדינא ודיינא על אודות ההוצאות, שהוציא המלוה על החצר, והשבח, שהשביחה מאליה בכל המשך, עפ"י המבואר בשו"ע (סי' ק"ג, ס"ט).

וכיון דאיכא אומדנא דמוכח כזה, הרי קי"ל, דהוה כתנאי גמור, ולא בעינן גבי' אף גילוי דעתא על הדברים שבלב, כמש"כ הרא"ש בפ' „אלמנה ניזונית" ס"ט; יעוי"ש באריכות. ובפרט, לדעת הגהות אלפסי, שהביא הרמ"א בסי' ר"ז, ס"ד, הרי מהני במתנה אפילו אומדן דעת כל-דהוא, משום דעדיפא ממכר, מהיותה רק חסד חנם, כמו שהסביר הסמ"ע (שם, סק"י), — א"כ, כ"ש נמי הא איננו רק חסד, שהתחסד ראובן עם שמעון.

לכן אפשר שפיר לומר בנד"ד, דכאלו הותנה מפורש דמי. וכמו דקי"ל דאמרינן: „אחריות טעות סופר היא", מטעם החזקה, דלא שדי איניש זוזי בכדי; וטורף המלוה או הלוקח מנכסים משועבדים, אף שלא נזכרו האחריות לא בשטר וגם לא התנה אודותן המלוה או הלוקח בע"פ בשעת ההלואה או המקח, משום דאפיה"כ אמרינן, דכהותנה מפורש דמי; וכמש"כ בתשו' הריב"ש (סי' שפ"ב), ד„הא דאמרינן באחריות: „ט"ס הוא", לא שאנו תולין, שטעה הסופר, אלא אף אם ידענו בברור, שלא התנו באחריות, הרי הוא כאלו התנו עליו, משום דלא שדי איניש זוזי בכדי; והרי הוא כאלו ידענו בפירוש, שהתנו, וידענו בברי, שהסופר שכח אותו"; וכן כתב הר"ן בחדושיו ל„ב"מ" (די"ד, ע"א) והנ"י, והשטה מקובלת שם בשם הרשב"א והריטב"א; ויעוי' בש"ך (סי' ל"ט, סקי"ד) וב„אורים" (שם, סק"ג).

ולפיכך

ולפי״ז אם אמרו, דאותה החזקה מהניא אפילו להוציא מהמוחזקים בשעבודיהם, כש״כ בנד״ד, שראובן מוחזק ועומד בהחצר, דודאי אמרינן, דכהתנה מפורש עם שמעון דמי, שבאם לא יפרעו הגמ״ח לזמן הראוי, תוחלט החצר מרגע בואה לרשותו עפ״י קנינו בשטר החלטת ערכאותיהם (פָּאסְטַאנָאוְולֶעניֶע), מה שהוא קנין גמור מדינא דמלכותא; וגם כבר נהגו במדינותינו להתאמץ בכל עוז בכל הענינים להקנות בקניני הערכאות דוקא, מצד התוקף שיש להן. וקנין כזה הא עדיף מסיטומתא, מהיותו מועיל אליבא דכו״ע מדאורייתא, משום דמדאורייתא אמרינן: „דינא דמלכותא דינא" בכהאי גוונא, כמש״פ החת״ס בחיו״ד (סי׳ שי״ד). ובפרט, דהא משפט המלך, יר״ה, במדינתנו הוא, בשטרי קנין כאלה, ביחוד ממכירה פומבית, אין לכתוב אלא בערכאותיו דוקא; דבכה״ג פסק כבר הרמ״א בסי׳ ס״ח, סי״א, דקונין אף בשטרי אקנייתא דמתנה ומכר שנעשו בעש״ע. ונוסף לזה, הא קנה ראובן את החצר גם בקנין כפי עצם דין תוה״ק, במה שהחזיק בה בפני שמעון בכל אופני חזקה המועילים.

ואף דאלו היו מתנים הכי מפורש, הָיִינוּ צריכים בתנאי כזה לאמירת „מעכשיו" דוקא, כדי לאפוקי מאסמכתא, כדלעיל, — מ״מ נראה, דבנד״ד, כיון דהוכחנו, דאנן סהדי, ששתיקותם כללה בתוכה תנאי מפורש, לכן אפשר גם לכלול בה שפיר, דכהתנו באופן המועיל דמי, מצד האומדנא דמוכח הנ״ל. על דרך שכתב המרדכי בפ׳ „שור שנגח ד׳ וה׳", בשם מהר״מ, ז״ל, בטעם הא דאסמכתא מועלת בהקדש וכן בשכ״מ (שכל דברי מלוה מחמת מיתה הם אסמכתא: „אם ימות"), שהוא משום דהא דאמרינן: „אמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי" או: „דברי שכ״מ ככתובין וכמסורין דמי", היינו כמסירה המועלת בהדיוט או בבריא, מצד שאין בה חשש אסמכתא. וכש״כ נד״ד מהא דסברי הרשב״א וסיעתו, דסברת „אחריות ט״ס" אמרינן לענין כל מילי, שהיה אפשר להתכוין, אף לגבי אחריות הנכסים שיקנה הלוה לאחר הוהה ההלואה; מה שבאמת רחוק הדבר, שילוה איש לרעהו על סמך, שמא יקנה הלוה קרקעות באיזה זמן. ואם חלקו על הנך רבוותא, מטעם דהוה כאנן סהדי, שלא היה יתכן, שיעלה שעבוד דבר שאינו בעולם כזה על דעת המלוה (יעוי׳ סמ״ע סקי״ב, סק״ג), — יודו מיהא כו״ע באופן כנד״ד, שהשכל יחיב, שכונת המלוה היתה לתנאי על צד היותר מועיל, כי היכי דלא לנפול פתח בבירא, משום דררא דאסמכתא. ותו נלע״ד ראי׳ מפורשת מהא דקאמרינן ב„ב״מ" (דל״ד, ע״א), לענין אומדן דעת המפקיד, שמקנה כפילא להנפקד: „אמר רבא נעשה כאומר לו: לכשתגנב והרצה ותשלמיני, הרי פרתי קנויה לך מעכשיו"; והכי נקיטינן; דלא כלישנא בתרא שם, דלא כלל בזה כונת „מעכשיו", כמבואר בטור (סי׳ רנ״ה) ובב״י שם. הרי, דהיכא דעל פי אומדנא דמוכח אמרינן, דכאלו הותנה מפורש דמי, כיילינן נמי בזה שפיר לאמירת „מעכשיו".

ואפשר לומר, דלכללות סברתנו הנ״ל תסייע לנו גם טענת התובע, באמרו, שראובן התהפך בתחבולותיו למעט בהכנסת החצר, כדי שֶׁבְּהִבָּצֵר מהתובע לסלק החוב, תוחלט לו החצר; אם כן הרי זה כעומד ומודה, דהעדר הפרעון מכריח החלטת המשכנתא לראובן, מצד הטעמים, שנתבארו לעיל.

עוד נראה, דאפילו היו מתנים בנד״ד אותו התנאי מפורש ולא היו מזכירים בו „מעכשיו", אכתי הָיִינוּ אומרים, דכהוזכר דמי; מטעם, דכיון דבערכאותיהם קנה ראובן את החצר מרגע קבלו כתב החלטת הערכאות בדבר קנינו, באופן, שאפילו אם היו מתנים ביניהם ראובן ושמעון איזה תנאים בפני הערכאות בנוגע לקנין החצר, לא היה בהם שום ממש, שלכן לא היה יתכן, שהערכאות יזכירום בשטר החלטת המכירה הפומבית; וממילא, לא היה נופל באופן כזה מדינא דמלכותא שום סמך אסמכתא, עד שאפילו, ברצות אח״כ ראובן להחזיר לשמעון את החצר עפ״י התנאי, שהותנה ביניהם בעל פה, לא היה אפשר להוציא הדבר אל הפועל מדיניהם, זולתי בתתו לשמעון שטר מכירה כנמוסי מחדש; אם כן, זולת הא דקי״ל, דבכה״ג הוה דינא דמלכותא דינא (וכמש״כ הרמ״א בסי׳ ר״ז, סוסט״ו), הרי בודאי אמרינן גם מעצם דין תוה״ק, דשמעון גמר והקנה לראובן את החצר בלא אסמכתא מרגע קנות אותה ראובן בערכאותיהם, באם שלא יסלק לו את הגמ״ח לזמן הראוי; וכמו שפסק הרמ״א בסעיף ט״ו הנז׳ לענין שטר, שנכתב בו, שקנו מהמקנה בב״ד חשוב, דמהני באסמכתא, אע״ג דבאמת לא קנו מידו בב״ד חשוב; משום דכיון דהודה הכי בשטר, הוה לי׳ כאלו ידענו, שגמר והקנה; יעוי״ש בסמ״ע סקמ״ב; וה״ה נמי בנד״ד, כיון דיודע שמעון את המפורסם, דעל החלטת ערכאות כזאת לא תועיל בדיניהם שום טענת אסמכתא, בודאי גמר והקנה לראובן בהחלט למפרע מרגע קנינו הגמור עפ״י נמוסי הערכאות.

ותו, יש לצרף לזה הא שנכתב זמן באותו שטר ההחלטה, והשטר בא ליד ראובן וגם החזיק על פיו בהחצר; דבכה״ג פסק הרמב״ן (הביאו הב״י בשם הרשב״א, שם קרוב לסוף סי״ט), דכיון דזמנו של שטר מוכיח עליו, אמרינן בזה, דכאלו נזכר בו „מעכשיו" דמי לענין בטול אסמכתא. ואף הרשב״א, החולק עליו בנמסר השטר ליד שליש, מודה מיהא היכא שנמסר להקונה עצמו; וכ״פ הריב״ש בתשובותיו (סי׳ שפ״ז).

ובעין זה מפורש בתשובת הרשב"א, שהביאה הב"י (שם, במחודש מ"ו) והרמ"א (סוף סעיף כ"ו), לענין שטר התחייבות קנס, העשוי בגופן של נכרים, דלא הוה בזה אסמכתא, מטעם צירוף שתי הסברות, שנתבארו כאן.

אמנם, בגוף הסברא הראשונה, שכתבתי, דהיכא דמדינא דערכאותיהם קניא אסמכתא, אמרינן בזה סברת „גמר ומקני", — יש להעיר על זה מהא שהמג"א (סי' תמ"ח, סק"ד) בהשגתו על המ"ב (הסובר, דקנין ערכאות, אף בהיותו משונה מהקנין שעל פי דין התורה, אפיה"כ הוא מועיל גבי מכירת חמץ), כתב: „ואין ראיה ממה שכתבתי סי' תמ"א לענין אסמכתא; דהתם שאני, כיון דבדיניהם לא הוי אסמכתא, גמר ומקני, אבל הקנין בעינן דין תורה": הנה, לכאורה, כוון להא שהביא בסי' תמ"א, סק"ב, דעת הראב"ד לענין עכו"ם שהלוה לישראל על משכון חמצו, באופן שיהא שלו, באם שלא יפרעו הישראל לזמן פלוני; שבאם הגיע זמן הפרעון קודם הפסח ולא פרעו, אז קנאו העכו"ם, אפילו בדלא אמר לו הלוה: „מעכשיו יהא שלך", משום שאין דין אסמכתא לעכו"ם. ולפ"ז, כיון דכתב כאן המג"א, דסברת הראב"ד היא משום „גמר ומקני", שלכן לא הויא לדידי' בכה"ג אסמכתא אף מעלם דין התורה, — יוצא לן ממילא מזה, דהרמב"ם (בפ"ד מהל' חמץ ומצה, ה"ה) ורוב הפוסקים, המצריכים בכל ענין לאמירת „מעכשיו" דוקא, דלא כהראב"ד הנ"ל, חולקים על סברת „גמר ומקני". וכן משמע, שפירשו את דברי המג"א: המקו"ח (סתמ"א, סק"ב) והחת"ם חיו"ד (סי' קי"ד), והרמ"ץ בתשובותיו חיו"ד (סי' פ"ב). ולפיכך, הא לא יתכן ליַסד דין על סברת „גמר ומקני", בעת שהרבים יתנגדו לה.

אולם, באמת קשה מאד לפרש כך דברי המג"א, מפני שבאופן כזה לא יהיה להם מקום כלל, אחרי שלא היה עולה על דעת מי שיהיה להסתייע מהראב"ד, דאזלינן בתר דיניהם, ולקבוע משו"כ הלכה כהמ"ב, בעת שרוב הפוסקים חולקים על הראב"ד, כמש"כ המג"א בעצמו בסי' תמ"א שם; וא"כ, מי זה הוא המתעקש, שיפסוק כיחידים (הראב"ד והרא"ש הנגרר אחריו) נגד הרבים בחומר דחמץ?! וממילא, הא אין כאן שום התחלת ראיה; ולמותר אפוא לגמרי להמג"א להביאה ולחלק בין הענינים!

ועוד יקשה לפי"ז על הרמ"א, שכתב בחו"מ (סי' ר"ז, סוסט"ו) בשם „י"א", דבעסק שנעשה במשפטי ערכאות קונין אפילו בהסמכתא, משום דדינא דמלכותא דינא: הא להמג"א הייני פלוגתא הרמב"ם והראב"ד הנ"ל; וא"כ, איך פסק הרמ"א מלהוסיף, שעל זה חולקים הרמב"ם ורוב הפוסקים, בעלי פלוגתא הראב"ד?! והרי נמלא, דנתן בשתיקתו מכשול לפני תלמידיו, כיון דנקטינן כללא, דכל היכא שהוא כותב „יש מי שאומר" או „יש אומרים", ואינו מביא שום חולק, דעתו לפסוק כך להלכה; והא דכתב בלשון „י"א", הוא משום שלא מצא כך אלא בפוסק אחד או שנים, כמ"ש הפמ"ג בהקדמתו ליו"ד, בכללי הוראת או"ה סק"ב (עי' יד מלאכי בכללי הש"ע, אות ו', ובשמ"ע סי' ת"ך, ס"ק מ"ח). ותו, דהרמ"א יסתור עלמו בפסקיו מיני' ובי', דכאן הוא פוסק כשיטת הראב"ד, ובאו"ח שם לא הניח כלום על דברי המחבר הסותם כהרמב"ם, דמשמע שגם הרמ"א נגרר אחרי רובא דעלמא לפסוק כותי'.

בשלמא, לולא דברי המג"א ההם, היה אפשר ליַשב, דהיכא דמדין הערכאות קניא אסמכתא, אז סברי כו"ע, דדינא דמלכותא הוה בזה דין התורה, משום דאמרינן בכה"ג סברת „גמר ומקני", כיון דיודע המקנה מראש את המפורסם, שמדיני המלך לא תועיל לו שום טענת אסמכתא; ולכן לא מיבעי בין ישראל לעכו"ם, אלא אפילו בין ישראל לישראל נמי קניא אסמכתא, היכא שנעשה העסק בערכאותיהם, כהא דפסק הרמ"א בחו"מ, שם. אולם, היכא דגם מדין הערכאות לא קניא אסמכתא, בזה פליגי הנך רבוותא: הראב"ד והרא"ש סברי, כיון דהא דאסמכתא לא קניא אינה אלא תקנתא דרבנן (כמבואר במרדכי בפ' „שור שנגח ד' וה'" ובב"ח, סי' ר"ז, סי"ח, ובארעא דרבנן, אות אל"ף, סצ"א), לכן לא נתתקנה תקנה זו אלא בין ישראל לישראל, אבל בעסק שבין ישראל לעכו"ם אוקמוה אדין תורה, דקניא שפיר (והכי דייקא לישנא דהראב"ד בהל' חמץ ומצה שם, שכתב: „שאין דין אסמכתא לעכו"ם", ולא כתב: „שאין בדיניהם אסמכתא"; כדי להשמיענו בזה, שלא נתתקן אצלנו בעלם והשוגה דין אסמכתא לעכו"ם, אפילו אם בדיניהם אסמכתא לא קניא); אבל הרמב"ם וסיעתו סברי, דלא חלקו חז"ל בתקנתם בין ישראל לעכו"ם בענין ההסמכתא (וכן מבואר עיקר סברא זו בחת"ם חחו"מ סי' ס"ו, אות ג', ובתשובת שואל ומשיב מהדורא תנינא, ח"ג, סי' קכ"א). ולכן גבי ישראל, שמשכן חמצו לנכרי, פסקו שפיר הרמב"ם וסיעתו, דבעינן דוקא לאמירת „מעכשיו" בכדי לסלק ההסמכתא, משום דמיירי היכא שגם מדיני הערכאות לא קניא אסמכתא. ממילא, סרו בזה כל הקושיות הנ"ל מעל הרמ"א; אבל, לפי דברי המג"א, דהנך רבוותא פליגי רק היכא שמדין הערכאות קניא האסמכתא, הרי תהיה דעת הרמ"א תמוהה מאד.

והנה, כדי לתרץ כל זה, נראה לומר, דכונה עמוקה מעולפת בדברי המג"א, דהוא סובר, שלא פליגי כלל הנך רבוותא: אי קניא הסמכתא

בעכו"ם

בעכו"ם, היכא דקיא מדינא דמלכותא; משום דסברת „גמר ומקני" סברא אלימתא היא אליבא דכו"ע. והיכא דגם מדינא דמלכותא לא קניא, או יסבור שפיר גם הראב"ד, דלא שני בין ישראל לעכו"ם, דכיון שחז"ל קבעו להלכה סתם תקנת „אסמכתא לא קניא" ולא חלקו ביניהם, אין לנו לבדא מלבנו חלוקים בתקנתם. אך מה שהצריכו הרמב"ם וסיעתו לאמירת „קני מעכשיו", בשמשכן הישראל חמצו אצל עכו"ם והגיע זמן הפרעון קודם הפסח, הוא לא מטעם אסמכתא כלל, אלא משום דבלא אמירה כזאת בעת מסירת המשכון, אין כאן שום התחלת קנין, כיון דהחמץ בא ליד אותו המלוה רק בתורת משכון, ולא בתורת קנין כלל, דהא עכו"ם מישראל לא קני משכון; לכן ההכרח, שיאמר לו או הלוה מפורש, שיקנה מעכשיו (הן ע"י משיכה והן ע"י הכסף, שמוסר לו המלוה; דלהרמב"ם מהני אחד משני הקנינים האלה, כמש"פ בפ"א מהל' זכיה ומתנה, ה"ד. ועי' לל"ח „פסחים" דל"א, ע"א, בד"ה „תנן"), כדי שיהיה כאן קנין, אבל לאו משום אסמכתא נגעו בזה. וסברא זו מבוארת בכ"מ (פי"א מהל' מכירה, ה"ב), לענין הא דסובר הרמב"ם, דגבי המקנה דבר באחד מדרכי הקנין על איזה תנאי לא שייכה בזה אסמכתא, בקשה לפ"ז: למה לו להגמרא ב„ב"מ" (דס"ו, ע"ב) לאוקמא למתניתין דהלוהו על שדהו בתנאי, שבאם לא יפרעו לאחר ג' שנים, יוחלט השדה להמלוה, דהיא מיירי בדאמר לי' „מעכשיו", ולכן אין כאן אסמכתא והתנאי קיים; הא עפי היה לו לאוקמא לאותה המשנה בשהחזיק המלוה בהשדה, דאז, כיון דיש כאן קנין, הרי לא בעינן כלל לאמירת „מעכשיו"? ע"ז תירץ הכ"מ בתירוצו השני: „ואפשר, דסבירא לי', דההיא מתניתין בשהחזיק בו הוא, ואפיה"כ אצרכוהו, דלימא מעכשיו, דשאני התם, שלא מסרו בידו בתורת קנין אלא למשכון, שאם לא יפרענו עד ג' שנים, יהי' שלו; ומשוה"כ בעינן, דלימא קני מעכשיו, כדי שתבוא לידו בתורת קנין כו'"; וקרוב לזה כתב הרב המגיד בפרק זה. והיינו בקרקע, אבל במטלטלין, דישראל מישראל קני משכון כזה, לא בעינן גבייהו, להרמב"ם, אמירת „מעכשיו", כמו שמתבאר מתוך דברי הה"מ כאן, סוף ה"ב, ובהל' חמץ ומצה פ"ד, ה"ה, בדבריו על הראב"ד; יעו"ש.

ואין לומר בנדון משכון חמץ, כבלא פרע הלוה בהגיע הזמן קודם הפסח, שיקנה או העכו"ם המלוה את המשכון ע"י חצרו המשתמרת, — חדא, דהא הגאון רש"ק, ז"ל, בתשו' נחלת שבעה (סי' ל') ואחריו הנובי"ת (חאו"ח סי' ס"ג) והצ"ל החדש בפסקי דינים (סי' תמ"ח, סק"ג), ועוד רבים מגדולי האחרונים בתשובותיהם פסקו, דעכו"ם אינו קונה בתורת קנין חצר; אלא היכא שעומד בצדה דוקא, דאז הויא כידו; אבל בשאינו עומד בצדה, דלא קניא אז אלא מטעם שליחות, אין לו דין תורת שליחות ולא קני על ידה. ממילא, להרמב"ם בפי"ז מהל' גזלה ואבדה, ה"י, דפסק שם כהרי"ף (בפ"ק ד„מציעא"), דחצר דגברא רק משום שליחות אתרבאי, ולא משום יד (וכ"כ בשמם המח"א בה' קנין חצר, ס"א), אין לעכו"ם כלל דין קנין חצר אף בשהוא עומד בצדה, וכמש"פ הצל"ש בחדושי דינים (סי' קי"ג); ויעוי' בקצה"ח (סי' קל"ד, סק"ג), ובהגהות הגרעק"א (סי' ר').

אמנם, הנתיבות בפתיחתו לסי' ר' נדחק ליישב, דגם הרי"ף וסיעתו לא קאמרי, דחצר דגברא רק משום שליחות אתרבאי, אלא גבי חצר המשתמרת, שאינו עומד בצדה, אבל היכא שעומד בצד המשתמרת או שאינה משתמרת, יודו גם אינהו דקנינה הוא מטעם ידו. אולם קשה מאד להעמיס כך בלשון הרי"ף והרמב"ם, בעת שמשמעות לשונם מעיד ההיפך. אך הגאון, ז"ל, בא לידי מדה זו, מצד הכרח קושיותיו אלה: א) דב„ב"מ" (י"ב) אמרינן בהדיא גבי ממון, דחצר משום יד אתרבאי, ולא גרעה משליחות; אלמא, דגם בממון איכא בחצר גם משום יד; ב) קשה: הא בר"פ „הזורק" מצריך לחצר דגנבה וחצר דגט, ואי כימא: חצר דגט מטעם יד, וחצר דגנבה מטעם שליחות, א"כ, א"א למילף גט מגנבה, דהא בגט לא שייך שליחות, דאין חבין לאדם, כמבואר ב„ב"מ" (י"ב). ואין צריך להצריכותא דאמר התם; ג) קשה: הא הרא"ש הביא דברי הרי"ף דקטן לית לי' חצר, משום דחצר דגברא מטעם שליחות, משמע דסבירא לי' כותי', ובסוגיא ד„ראה אותן רצין" כתב, דבעומד בצדו מטעם ידו הוא; ד) קשה, דאי הכל מטעם שליחות, אם כן, עכו"ם, דלאו בר שליחות הוא, אין קונה לו חצר כו', וב„ע"ז" (דע"א) מוכח דאית לי' חצר, דהא מקשה שם: „והקני לי' כליו", וכלים מטעם חצר הוא, כמש"כ השיטה מקובלת („ב"מ") דף ע"".

אבל, אי משום הנך קושיות, לא איריא. דבקושיא השלישית הרגיש בפלפולא חריפתא (שם, אות ד'); ותוכן תירוצו הוא, דהרא"ש קאי על דברי רב אשי, דמיירי שם באשה, לכן קאמר הרא"ש, דקנין מציאתה ע"י חצרה, שאינה משתמרת בעומדת בצדה, הוא מטעם ידה; וממילא. מובן, דבאיש הוא מטעם שליחות, כמו שהסביר הפלפולא חריפתא בטעמו של דבר. לפי זה, תתורץ כך גם הקושיא הראשונה, שהיא ג"כ מדברי רב אשי הנ"ל. והקושיא השניה מ„גיטין" אפשר לתרץ, דבאמת אי כימא בפלוגתת ר' יוחנן ור"ש לקיש ב„ב"מ" (די"א, ע"א), דתרווייהו סברי, דלא ילפינן קטן מקטנה, יוצא לן מזה, דחצר דגברא רק מטעם שליחות אתרבאי, ושפיר אין מקום להצריכותא

דקאמר

דקאמר ב„גיטין"; אבל לפי האוקימתא האמצעית, דר' יוחנן סובר, דילפינן קטן מקטנה, דגבה חצר משום ידה אתרבאי, ממילא יהיה אז גם חצר דגברא הבא מן הדין כהגדון. ולכן קא אשמעינן הגמרא, דאף לפי אוקימתא זו, דחצר דגברא ג״כ משום ידו איתרבאי, אפיה״כ צריכי תרווייהו קראי; וכש״כ, דצריכי, לפי מאי דנקיטינן, דחצר כואת אתרבאי רק מטעם שליחות. והקושיא הרביעית גם היא אינה קושיא, דטעם הסמ״ק לאו דפסקא הוא, דהא הנ״י בפ' „המוכר את הספינה" כתב, דהטעם הוא משום דקנין כליו הוה כמשיכה; והרמב״ם גופי' אזיל לשיטתי' בפ״ד מהל' מכירה, ה״א, דהטעם הוא משום ד„הרי זה כמו שהגביהן או כמי שהוגחו בתוך ביתו"; הרי, דלדידי' לא פסיקא לי' הטעם כלל, דאפשר שהוא רק משום הגבהה, ולא מטעם חצר. והא דלא קנו ברשות המוכר או בר״ה, הוא משום דבכה״ג לא נאמר, דחשוב כהגבהה, כמו דלא חשבינן את הכלים בכה״ג לחצר הלוקח, לפי טעם השני. לפיכך, להרמב״ם, כי קא פריך ב„ע״ז" שם: „והקני לו כליו (של העכו״ם)", כיון דגבי' ליכא תורת קנין חצר, נזקקין אנו לטעם הראשון, שהוא משום דחשוב כהגבהה. והכי יתורץ גם להרי״ף, ז״ל.

וא״כ, תשתיים, דלהרמב״ם וסיעתו ליכא כלל תורת קנין חצר גבי עכו״ם, ולכן לא יתכן לומר, שהעכו״ם יקנה את משכון החמץ, בעבור זמן הפרעון, בו מצעות קנין חצרו.

ואף לדעת הנתיבות הנ״ל, ג״כ לא נקנה אותו המשכון ע״י קנין חצר, משום דהוא פסק בביאוריו (סי' ר', סקט״ו), דבעכו״ם לא קניא חצרו אלא מדעתו, בהיותו מכוין לקנות דוקא, דאז הויא מטעם יד, אבל שלא מדעתו, ר״ל: בלא כונת קנין, דאז צריכה, שתקנה רק מטעם שליחות, לא קניא גבי מי שאינו בר שליחות; יעו״ש. לפי״ז, כיון דהעכו״ם המלוה אינו נזקק כלל לדין ישראל, וברי לו, שהמשכון נחלט לו, מצד שעבר הלוה על זמן הפרעון, ממילא, הרי אינו עולה על דעתו כלל לזכות בו ביום ההחלטה ע״י קנין חצר; ובכה״ג הא לא קנתה לו חצרו.

ואפילו היה להרמב״ם וסיעתו, דין תורת קנין חצר לעכו״ם כמו לישראל ממש, כמש״פ הקצה״ח שם, אפיה״כ יסברו, דבישראל, שמסר משכון לעכו״ם על מנת, שבאם לא יפרעו בזמנו, יוחלט לו המשכון, לא קני המלוה בעת ההחלטה את המשכון ע״י קנין חצרו (היכא, דלא הותנה הכי מפורש, שיקנה אח״כ בכה״ג), מטעם דלא הלוה מכוין להקנות, ולא העכו״ם המלוה מכוין לקנות ע״י קנין חצר; מצד דבניהם יודעים את המפורסם, שהמשכון שעבר עליו זמן הפרעון, הרי הוא נחלט להמלוה בדיני הערכאות, בבהגו כך, בלא שום קנין; א״כ דמיא הא מלתא

לעודר בנכסי הגר וכסבור שהם שלו, דלא קני בחזקה זו, כדאיפסקא הלכתא בסי' ער״ה, סכ״ה, (יעו״ש בקצה״ח סק״ד ובנתיבות סי' ר', בביאוריו ס״ק י״ד; ויעוי' עוד בטור סי' קנ״ד, ס״ה, ובנתיבות שם בביאוריו סק״ד). וכמו דלא מהניא שם מעשה קנין בלא כונה לקנות, כך איתא מפורש גם לענין חצר בתוספות „ב״ב" (דנ״ד, ע״א, בד״ה „אדעתא"), בכתבם: „דהא דחצר קונה לו שלא מדעתו, הייט שאינו יודע אם הוא בחצרו, ואם היה יודע, היה רוצה לקנות; אבל אם יודע ואינו מתכוין לקנות, לא קני". וככר הוכיח בתשו' כנ״י (סי' ל״ח), דגם הרמב״ם לא יחלוק על סברא זו. והכי מוכח להדיא בהגמ״י (פי״ז מהל' גזלה ואבדה, ה״ח) ובמל״מ שם, דלא כהמח״א (ה' קנין משיכה ס״ה).

מהלין טעמי סוברים הרמב״ם וסיעתו, דצריך הישראל הממשכן, שיאמר להעכו״ם המלוה „קני מעכשיו", כדי שיבוא לידו מתחלה בתורת קנין; אבל לא מטעם דרבא דאסמכתא כלל.

אולם להראב״ד נקנה משכון החמץ להמלוה אף בלא אמירת „קני מעכשיו", משום דכיון דלא שלם לו הישראל הלוה, בהגיע זמן הפרעון קודם הפסח, הרי נקנה המשכון להעכו״ם המלוה עפ״י הנאם הראשון ע״י חצרו של המלוה, שהמשכון מונח שם, ברגע היותו עומד בלדה; מטעם דהויא אז כידו לענין הקניניה, דזה מהני אף להפוסקים השוללים מהעכו״ם תורת חצר דשליחות; דהראב״ד אזיל בזה לשיטתי', שגם חצר דגברא משום ידו אתרבאי, כדמוכח להדיא מהשגתו בפכ״ט מהל' מכירה, הי״א, וכמו שכתב אליבי' המח״א (הל' קנין חצר, ס״א). ול״ל, דהכי סובר גם הרא״ש בפ״ק ד„מציעא", כלשונו במסקנתו שם בס' ל״א. והא שכתב מקודם בסי' כ״ט, דחצר דגברא רק משום שליחות אתרבאי, — לא העתיק בזה אלא לשון הרי״ף, ולי' לא סבירא לי'. ובזה מסולקות מעליו סתירות המח״א שם והפלפולא חריפתא; ובהכי ניחא גם מה שפסק בפרק „כל שעה", ס״י, בנדון משכון החמץ כהראב״ד.

ולענין הא דאין כאן כונת המקנה והקונה, שיהיה המשכון קנוי בעת החלטתו להמלוה ע״י קנין חצר, כמשנ״ל, נראה, דגם בזה קאי הראב״ד בשיטתי' דפ״ב מהל' מכירה, ה״ט, שסובר שם, דהא דקי״ל באומר לחברו: „משוך פרה זו, ולא תקנה אלא לאחר ל' יום", ומשך, דלא קנה בלא אמירת „מעכשיו", — היינו דוקא בשלא היתה הפרה עומדת ביום ל״א ברשות הלוקח, אבל בשהיתה עומדת אז ברשותו, קנה אף בלא אמירת „מעכשיו"; משום דאף שדקדק המקנה, שיקנה במשיכה, והיא הרי כבר כלתה בהגיע יום ל״א, מיהו אמרינן אנן, שכונת המקנה היתה שיקנה הלה בכל אופן המועיל; לכן אם אין

כאן

כאן משיכה, הרי יש כאן קנין חצר, כמו שיבואר יפה במל"מ שם. וממילא, ה"ה נמי בנדון ישראל הממשכן חמצו לעכו"ם בתנאי, שבאם שיעבור על זמן פרעונו, יוחלט אז להמלוה, אמרינן ג"כ, דאף דלא פירש, כפירש דמי, שיקנה אז באופן המועיל, דהיינו ע"י חצרו, כיון דהזכירו מתחלה החלטת המשכון. ולפ"ז, הרי יש כאן דעת המקנה והקונה לענין קנין החצר, אחרי שנאמר, שמתחלה בא ממילא המשכון ליד המלוה על אופן כזה. דאם בדין דפ"ב ממכירה הנ"ל, דהתם גלי המקנה דעתו מפורש, שרצונו להקנות ע"י קנין משיכה, דקרוב אז לומר, שמיעט בזה קנין אחר, ואעפי"כ אנו כוללים בכונתו גם קנין חצר, — כש"כ במשכון, דלא פירש הלוה, באיזה קנין הוא בוחר, שיוחלט על ידו המשכון להמלוה, בעברו על זמן הפרעון, ודאי אפשר שפיר לכלול קנין חצר, שלא נתמעט ע"י הזכרת קנין אחר; וכסברת הנתיבות בביאוריו לסי' קל"ז, סק"ד, גבי מפקיד לענין הקנאת כפילא (וצ"ל, דהכי יסבור גם הרא"ש, כיון שפסק בפ' „כ"ש" שם כהראב"ד לענין משכון החמץ). לפיכך, כיון דבמשכון, הנמסר למלוה עכו"ם עפ"י התנאי הנ"ל, לא בעינן לאמירת מעכשיו מצד דררא דאסמכתא, אחרי שבדיני הערכאות אסמכתא קניא *), לא בעינן נמי לאותה האמירה מצד עצם תורת קנין.

אבל הרמב"ם, דפשטות לשונו בפ"ב ממכירה, שם, מוכחת, דאף בשעומדת הפרה ביום ל"א ברשות הלוקח ג"כ לא קני (וכן משמע, שסברו בו הס"מ והב"י סו"ס קל"ז, וכ"כ להדיא בשמו המח"א, סוף הל' קנין מש"ה, והנתיבות הנ"ל, דלא כהמל"מ, שנסתפק בזה), צ"ל, שהוא סובר, דכיון שגלה המקנה מתחלה דעתו, שיקנה הלה במשיכה, שוב אינם מכונים שניהם אח"כ לקנין חצר, לכן לא מהני; משום דאין ביכולתנו להעמים בכונתם קנינים כאלה, שאפשר, שלא עלו על לבם כלל, ושאפשר שבהזכרת קנין משיכה נתמעט להדיא כל קנין אחר (והיינו על דרך שפירשו בטעמו המח"א והנתיבות, שם). וא"כ, הוא הדין נמי בנדון משכון החמץ, כיון שהלוה והמלוה הזכירו שניהם רק ענין המשכון והתנאו ולא הזכירו לתורת קנין כלל (כדברי הכ"מ בפ"א ממכירה, שהובא לעיל), לכן אמרינן, דבלשון „משכון" הוציאוהו בזה מכלל אופני הקנינים, וממילא, לא נקנה אח"כ להמלוה ע"י חצרו; ובפרט, היכא דבדעת שניהם נחלט, שהמשכון נעשה של המלוה מאליו בלא שום קנין, כשעבר הלוה על זמן הפרעון, כפי דיני ערכאותיהם. ולא דמי להא דקאמר הגמרא ב„ב"מ" (דל"ד, ע"א), ללישנא בתרא, בטעמא דקני הנפקד כפילא, היכא ששילם ולא רצה לשבע, שהוא משום ד„נעשה כאומר לו: סמוך לגנבתה קנויה לך" ע"י קנין חצר, בשעומדת בחצרו, כמו שפירש"י שם בד"ה „אי נמי", אעפ"י שגם כאן בא החפץ לידו רק בתורת פקדון, ולא בתורת קנין כלל, — דשאני התם, להרמב"ם, משום דיש שם אומדנא דמוכח, שכך הוא רצון הבעלים להקנות להנפקד ספק כפילא בכל אופן המועיל, כדי שיהא בטוח בהקרן; כמו שפירש רש"י שם בד"ה „נעשה". אבל במשכון, הא, אדרבה, ודאי לא ניחא לבעליו, שיוחלט להמלוה, לכן, באין כאן אומדנא דמוכח, שירצו להקנות בכל אופן המועיל, לא קני המלוה ע"י חצרו; והרי זה דומה להא דנקטינן שם מטעם כזה לענין גיזות וולדות, דלא קני הנפקד, אף היכא שהוא גובה את הכפל הקנוי לו.

והנה, הריטב"א בתשובותיו, שהביא הב"י (סי' ע"ב, מחודש ל"ט) כתב בטעמו השלישי, שהממשכן על מנת, שבאם לא יפדה לזמן הקצוב, יוחלט להמלוה, הר"ז כאומר לחברו: „משוך פרה זו, ולא תקנה אלא עד לאחר ל' יום", דלא קנה, אף בהיותה בחצר הלוקח. ועל זה הקשה עליו המח"א שם מגמרא ד„ב"מ" הנ"ל. אולם, לפי החילוק שכתבתי בזה, אין עליו שום קושיא כלל, משום דגם הוא קאי בשיטת הרמב"ם לחלק בין הענינים, כמו שנתבאר.

מעתה, אחרי התבאר, דהטעם שהצריכו הרמב"ם וסיעתו גבי משכון החמץ לאמירת „קני מעכשיו" דוקא, הוא, כי היכי דליהוי כאן קנין גבי המלוה בשעה שיוחלט לו המשכון, אבל לא מצד דררא דאסמכתא כלל; מחמת שגם הם יסברו שפיר, דהיכא דאסמכתא קניא מדינא דמלכותא, אמרינן אז אנן עפ"י דיני התורה סברת „גמר ומקני", אפילו בהעסקים, שאנחנו עושים בינינו בערכאותיהם, וכש"כ בעסק שבין ישראל לעכו"ם, — יובן בזה היטב הא דטרח המג"א לסתור הראיה מהא דאסמכתא קניא בעכו"ם בסברת „גמר ומקני" הנ"ל, משום דאין חולק על סברא זו. ולפיכך דבריו מזוקקים מאד עפ"י עומק ההלכה וגם דברי הרמ"א הנ"ל לדקו יחדיו. ויעוי' בתשובת בית שלמה חחו"מ, סוף סי' כ"א. —

היוצא מכל זה לנד"ד הוא, דהגם, שבאם היה שמעון מסלק לראובן את הגמ"ח לזמן סתם הלואה, היה אז מחויב ראובן למלא משלחתו באמונה, בהחזרת החצר, שקנה בשליחותו, עם הכנסתה, אחרי נכיון ההוצאות הראויות עפ"י דין תוה"ק; אולם, אחרי שלא עשה שמעון כך, הרי נחלטה החצר לראובן למפרע משעת הקנין הגמור; וממילא שייכה לו כל

הכנסת

*) ולהמג"א צ"ל, דהא דכתב הראב"ד כאן: „שאין דין אסמכתא לעכו"ם", כונתו, שמדיני הערכאות אינו נוהג דין אסמכתא; רק שלא דקדק בזה בלשונו. ודו"ק.

הכנסת השדה, כמו שנתבאר לעיל. לכן, אם בכל זאת יתחסד ראובן, בהתרצותו למכור אותה השדה לשמעון, הרי הרשות בידו לדרוש ממנו בעד ממכרו כטוב בעיניו, מבלי לכנוס עמדו כלל לשוג חשבונות. מעתה, הלא אין שום מקום לטענות שמעון בעד ההוצאות ובעד ההכנסה ובעד מה שֶׁפָּחַת ראובן במקח השכירות, כמובן.

סימן סב.

ע"ד מה שהקשה כת"ר למאן דסברי, שהאבות הקדושים היה להם דין בני נח, — אם כן, היכי קאמרינן ב„ב"ב" (ק', א'), דאברהם אה"ע קנה את ארץ-ישראל ע"י ההילוך לארכה ולרחבה, דהיינו מדין חזקה, — הרי אין בן-נח קונה קרקע בחזקה!

הנה, כבר מפורשת קושיא זו בס' פרשת דרכים (דרוש א'); אולם באמת לא קשה כלל, דמידי הוא טעמא, אלא משום שסתם בן-נח אנס הוא, ואם יקנה בחזקה מדעת הישראל, יחזיק נמי באלמותו בקרקע ישראל, אפילו שלא מדעתו, כדברי המ"מ (פ"א מהלכות מכירה, ה"ז); ממילא, הרי מופלא חשש כזה מן הדעת בתכלית ביחוסו לאברהם אע"ה, שקיים כל התורה עד שלא נִתְּנָה („יומא" כ"ח, ב') וש„בהמתו היתה יוצאה זמומה, מפני הגזל" (מד"ר „בראשית", מ"א, ה'). — הלכך הרי שפיר נשתנה בזה דינם של האבות מדין שאר בני-נח אליבא דכולי עלמא.

סימן סג.

„ב"ב" דקמ"ג, ע"ב: „ההוא דשדר פיסקי דשיראי לביתי', אמר רב אמי: הראויין לבנים – לבנים; ראויין לבנות – לבנות. ולא אמרן, אלא דלית לי' כלתא, אבל אית לי' כלתא, לכלתי' שדר; ואי בנתיה לא נסיבן, לא שבק בנתי' ומשדר לכלתיה". תו איתא בירושלמי ד„כתובות" (פי"ג, סוף ה"א): „הרי שהיה נתון במדינת הים ואמר: ינתנו אלו לבניו, בנותיו בכלל; אם בשעת מיתה אמר: ינתנו אלו לבניו, אין בנותיו בכלל". על יסודות אלה בנה הטור דינו בחו"מ (סי' רמ"ז) לענין „השולח חפצים, שיתנום לבני ביתו", וגם הוסיף שם בשם הרמ"ה, זצ"ל: „ואם יש בו דברים הראויין לבנים ולבנות, יתנו לשניהן. וה"מ, דלית לי' איתתא, אבל אי אית לי' איתתא, ודאי לדידה שדר, דאשתו כגופו דמיא". על זה העיר הב"י: „ומ"ש רבינו בשם הרמ"ה כו', לא הוצרך הרמ"ה להשמיענו זה, שפשוט הוא בדברי ר' אמי, ולא כתבו, אלא כדי לכתוב עליו: „וה"מ דלית לי' איתתא וכו'" (— בדק הבית —: מ"מ הרמב"ם חולק בדבר, כדבסמוך); ומסברא הוא דקאמר לה; וכ"כ נ"י". שוב כתב הטור: „שלח ואמר: יתנו לְבָנַי, הבנות בכלל; ויתנו לבנים הראוי להם, ולבנות הראוי להן. וכתב הרמב"ם ז"ל: ואם יש דבר הראוי לבנים ולבנות, יתנו איתו לבנים". והנה, הב"ח והמל"מ (פ"ו מהל' זכי' ומתנה, הי"ד) שויוהו להב"י לטועה בהבנת דעת הרמ"ה, משום דמשמע להו, שסובר, דהרמ"ה מיירי בשהיו החפצים מינים המיוחדים לזכרים ומינים המיוחדים לנקבות, ודקאמר: „יתנו לשניהן", ר"ל: לכל אחד הראוי לו; ממילא, היינו דר' אמי, שלכן הם דברים מיותרים בעיניו. אולם הם (וכן הדרישה והמחא"פ סי' מ"ג) פירשו, דהרמ"ה מיירי בהיות החפצים ממין אחד הראוי לזכרים ולנקבות בשוה, וא"כ טובא קא אתא לאשמעינן, דהבנות נוטלות בכה"ג חלק שוה עם הבנים; ואף שהרמב"ם כתב בזה, לכאורה, להיפך, מ"מ לא פליגי אהדדי, דהרמ"ה קאמר דינו בשולח לבני ביתו סתם, אבל הרמב"ם מיירי בשולח, שפירש: „ינתנו לְבָנַי", דאז, אף דבאם יש שם מינים המיוחדים לנקבות, הרי נמי הן בכלל בנים; מיהו היכא שהמינים ראוים גם לזכרים, ינתנו רק להבנים, כיון דבאמת לשון „לְבָנַי" משמע טפי רק לבנים, מדמשמע נמי לבנות; ולכן הביא הטור דברי שניהם בסתם, ולא בתור מחלוקת.

אכן, כפי הנראה, לא ראו המשיגים ההם את דברי מרן ב„בדק הבית", דהא שפתיו ברור מללו שם, שהרמב"ם חולק בנדון דהרמ"ה; א"כ הרי לך בהדיא, דגם הוא מפרש, שהרמ"ה מיירי בגוונא חדא עם הרמב"ם, בשהחפצים ראויים לזכרים ולנקבות בשוה; רק דלא נהירא לו לחלק בין שלחם סתם למפרש, ולכן אוקמה בפלוגתא. וגם במה שכתב: „שפשוט הוא בדברי ר' אמי" העמיסו, במכה"ר, כונה מוזרה, דלפי הנראה, עומק כונתו כך הוא: דזה לא יעלה על הדעת, שיסבור ר' אמי, שבאם ראויים החפצים לזכרים ולנקבות בשוה, שינתנו אז רק להבנים,

דא"כ תהיינה המלות: „הראוין לבנים — לבנים" מיותרות לגמרי בדבריו, דהיה לו לקצר ולהשמיענו רק: „הראוין לבנות — לבנות", ואנא ידענא שפיר, דרק באופן זה, במיוחדין אך לנקבות, ינתנו להבנות, אבל בכל יתר האופנים יטלו רק הבנים; אף בהיותם ראויים גם לנקבות, וכש"כ במיוחדים רק לזכרים. אלא ודאי, שסובר ר' אמי, דבראויים לשניהם, אז תטלנה בהם הבנות חלק שוה עם הבנים; לפיכך הוא דהוכרח להשמיענו, דבהיותם ראויים לאלו או לאלו, אין כאן דין חלוקה, אלא שינתנו בשלמותם להראוי לו — להבנים או להבנות; והיינו מה ש„פשוט" למרן ב„דברי ר' אמי" (ועי' בסוף דברי הדרישה, שאחר בהירולו קרוב לדרך זה). והנה, במהדורא קמא שלו סבר גם הוא כהנך רבוותא לפשר בין הרמב"ם והרמ"ה, ולכן סיים: „ולא כתבו אלא כדי לכתוב עליו: וה"מ, דלית לי' איתתא", ר"ל: דהא דהשמיענו הרמ"ה: דשולח סתם שאני ממפרש, בהיות החפצים ראויים לשניהם בשוה, אף שהוא מלתא דפשיטא, מ"מ כתבו אגב גררא, מדבא לחדש בלשון „והני מילי" עוד דין אחד, שישנו בשולח סתם, לענין שאשת המשלח נוטלת הכל, מה שאינו במפרש: „לְבָנַי", וכמש"כ הב"ח והמל"מ והש"ך. אולם אח"כ ב„בדק הבית" חזר בו ותפס בסברת המ"מ (יעוי' בלח"מ ובדרישה), דלא שני לי' להרמב"ם בין שולח סתם למפרש, וא"כ על כרחנו פליג עליו הרמ"ה; לפיכך תתורץ ממילא קושיתו בב"י, דהא שפיר בא הרמ"ה להשמיענו גם דינו הראשון, כדי לאפוקי מהרמב"ם. מעתה, מבוארת יפה הנהתו זאת, בהיותה חוזרה מהנחתו הקודמת ותירוץ לקושיתו; ובכלל, איכות כל דבריו כאן מרובה מכמותם ומדוקדקים מאד.

ונראה, דהעמקת מרן, ז"ל, בדקדוק לשון הרמב"ם הכריחתו לחזור בו ב„בדק הבית" שם.

דז"ל הרמב"ם: „מי ששלח כלים ממ"ה ואמר: ינתנו אלו לבני, הרי אלו ינתנו לבנים ולבנות: הראוי לבנים כו' — לבנים, והראוי לבנות כו' יטלום הבנות. היו ראוין לזכרים ולנקבות, יטלו אותן הזכרים. וכן המשלח כלים לביתו סתם והיו בהן כלים הראוין לבנות, יטלו אותן בנותיו כו'; ואם אין לו בנות או שהיו בנותיו נשואות, יטלו אותן נשי בניו". והנה, מדהשמיט בבבא תניינא, שהיא העובדא דר' אמי, את המלות „הראוין לבנים — לבנים", שפרטן ר' אמי בלשונו, מוכח, דכוון להשמיענו בזה, שלא נטעה לפסוק, דבשלח סתם, אז אם ראויים החפצים לזכרים ולנקבות, ישתנה הדין מהרישא, דבכה"ג יחלקום בשוה, כדעת הרמ"ה, לכן דקדק לומר, דרק בראויים לבנות לחידן, תטלנה הבנות, כי היכי דלשתמע מזה, דהא בכל שאר גווני, בראויים גם לזכרים, וכש"כ בראויים רק לזכרים, יטלום הבנים לבד. ואשר לא השמיט ר' אמי בעצמו אותן המלות, י"ל, להרמב"ם, דהוא מטעם, שבלעדן לא היה מפיק אלמודא מדר' אמי, דבהיות בניו נשואים, ינתנו החפצים לכלותיו, ולא לבנותיו הנשואות; משום דאלו היה ר' אמי סותם דינו בקצרה: „הראוין לבנות — לבנות", הייתי אומר, דבכל גווני קאמר, שאפילו היכא שהבנות וגם הבנים נשואים שייכים חפצי הנקבות רק להבנות, לכן הוכרח ר' אמי להוסיף בלשונו: „הראוין לבנים — לבנים", בכדי, דכיון שיסתרו דיוקי דבריו אהדדי, דברישא קאמר: „ראוין לבנים — לבנים", משמע בכל אופן היותם ראויים להם, בין הם לעצמם ובין אם לנשותיהם, משום דאשתו כגופו דמיא, ושפיר נכללים מטלטליה בכלל „ראוין לבנים", אף היכא שהבנות אינן נשואות; ובסיפא משמע להיפך, — ממילא, יובן פשר דבר, דברישא מיירי בראויים בין להבנים ובין לנשותיהן, היכא שהבנות נשואות, ובסיפא מיירי בראויים להבנות בין אינן נשואות ובין נשואות, היכא שהבנים פנויים; לפיכך הזכיר הרמב"ם על ריש דבריו, הנובעים מהירושלמי, לשון ר' אמי בתלמודנו: „הראוי לבנים", שמכאן יוצא החילוק, שהביא לבסוף בין נשואות לשאינן נשואות, כדי להשמיענו בזה, דגם במפרש: „ינתנו לבני", אפיה"כ, בהיות הבנות נשואות, תטלינה כלותיו את הראוי לנקבות (כהא דפשיטא להסמ"ע סוס"ק א'; דאי כהב"ח וסיעתו, היה לו להרמב"ם להזכיר לשון הנ"ל במקומו, בבבא תניינא, שהיא העובדא דר' אמי). מזה נגרר, שהוכרח לפרש דין „היו ראוין לזכרים ולנקבות", אע"ג שאינו מפורש בלשון הש"ס (מה שהוא נגד דרכו; יעוי' יד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ב' ובתשו' שאגת ארי' החדשות ריש סי' ג'), כדי שלא נטעה להוכיח ההיפך, מצד יתור לשונו; אבל בבבא תניינא לא הוצרך לזה, אחרי שאותו הדין מבואר ממילא, מצד ההשמטה ההיא, כמו שנתבאר.

והנה, בכל זאת היה לו, לכאורה, להרמב"ם להפוך הסדר בדבריו, מבלי גרוע מהם מאומה, רק להתחיל בבבא דשלח סתם ולפרש בזה: „הראוי לבנים כו'", מפני שכך הוא לשון בבא זו בתלמודנו, ולהביא בבבא תניינא דין המפרש „ינתנו לְבָנַי" ולכתוב עליו, דהטלינה הבנות הראוי להן, מפני שכך הוא לשון דין זה במקורו בירושלמי, דלא הוזכר שם אופן „הראוי לבנים"; ועל זה היה מסיים שפיר, כמו שמסיים עתה בחילוק דנשי הבנים, דקאי על כללות ההלכה שלפנינו. אולם נראה, דדבר גדול השמיענו רבנו, ז"ל, במה שנטה כאן מדרכו הסלולה בהעתקת דיני התלמודים. דהנה, בלשון הירושלמי יש דרך פתוחה לטעות ולומר, דעד כאן לא קאמרינן, דבנותיו בכלל, אלא בשהשולח אמר: „ינתנו לְבָנַי" בעת שאין לו רק בן אחד, דאז דוקא מוכרחים

אנו

אנו לפרש כונתו, שהיא היתה גם לכלול בנותיו, דלולא זאת לא היה תופס לשון רבים; אבל בהיו לו שני בנים, אז לא תעלינה בנותיו מאומה בכל גווני, מצד דבלשון בני אדם אין הבנות בכלל שם „בנים" (וכמש"כ בתשובת מהר"מ שבמרדכי פ' „מי שמת", סי' תר"ג); ובהכי היתה מתפרשת שפיר בירושלמי גם הסיפא בדין שכ"מ, דמיירי ג"כ רק בשהיה לו בן אחד, וקמ"ל, דכדי שלא נעקור נחלה דאורייתא, דחקינן לומר, דגם בן אחד נקרא לפעמים בלשון רבים, כדפשטי לה בתלמודנו מקראי; וא"כ, אלו היה נקיט הרמב"ם לשון הירושלמי כמו שהוא, היינו מפרשים אז הכי גם את דבריו, לכן פרט בדין דהירושלמי: „הראוי לבנים — לבנים", להשמיענו בזה, דאף אם יש לו כמה בנים וקאמר: „לבני", אפי"כ נכללות בנותיו ג"כ, משום דאמדינן דעת השולח, דמסתמא לא ניחא לי' להטיל קנאה בתוך ביתו. ואע"ג דהוה כנגד משמעות לשון העולם, אמרינן מיהא, דתפס הפעם לשון תורה, דנכללות בה לפעמים הבנות בשם „בנים", כמו: „בעצב תלדי בנים", וכן ב„ב"ב" (קי"ט, א') לענין דגם בת בכלל „בן" לפטור מהיבום, וב„יבמות" (ע"ז, ב') לענין איסור מצריות ואדומיות, דלא קי"ל שם כר' שמעון, דדריש: „בנים ולא בנות". ויעוי' תוי"ט ב„כתובות" (פ"ד, מי"א). ובזה מסודרים ומבוארים היטב דברי הרמב"ם, ז"ל, ודו"ק.

סימן סד.

בנדון הא דנקטינן ב„ב"ב" (קמ"ט, א'), דגר, שאין לו זולתי בן, שהורתו אינה בקדושה, דלא יוכל להנחילו נכסיו לא בתור ירושה ולא בתור מתנת שכ"מ, משום דכל היכא דליתי' בירושה, ליתי' במתנה כזו — סוברים בזה הראב"ד והרא"ש, והרשב"א, וסיעתם, דבאותו הכלל נכלל גם אם נתן הגר במתנת שכ"מ לשום ישראל אחר, דבכל גווני לא מהניא האי מתנה; ופליגי בהא על רב האי גאון והרי"ף והרמב"ם, ז"ל, הסוברים, דאותו הכלל לא יתכן, אלא לגבי יורשים, אבל באם שנתן במתנת שכ"מ לגר אחר, וכ"ש — לישראל, אמרינן גם גבי גר שכ"מ, ד„דבריו ככתובין וכמסורין דמי". והנה, הרמב"ם (פ"ט מהלכות זכייה, ה"ח) הלביש להאי חילוקא בסגנון כזה: „לפיכך אם נתן לגר משאר הגרים, מתנתו קיימת"; וכן העתיקו המחבר בשו"ע (רנ"א, א'). על זה העיר הסמ"ע (ס"ק ג'): „לגר משאר הגרים כו': וכש"כ, אם נתן לשאר ישראלים; ולא נקט: „גר", אלא לאפוקי אם נתן לעכו"ם, דאין מתנתו מתנה, וכמש"כ המחבר בסעיף נ'". אולם דבריו אלה תמוהים מאד, דלאיזה צורך ישמיעונו כאן הרמב"ם והשו"ע דין פשוט כזה, המפורש תיכף במקומו? וגם הא אין לו שייכות להנדון הפרטי, דמיירינן מיני' הכא, דהרי האי דינא דבסמוך אתמר גם לענין שכ"מ ישראל, — ואם כן, אם באמת נזקק הרמב"ם לידי מדת רמזים כאלה, טפי היה לו לרמז כך לעיל בפ"ח, ה"ב, ששם הוא מקום כללות דין מתנת שכ"מ!

אך, לולא דברי הסמ"ע, היה נלע"ד, שהרמב"ם והשו"ע נקטו „מקבל גר" לרבותא, על דרך שהוצרכו התוספות כאן (בד"ה „כל") להשמיענו, דאע"ג דהמקבל הוא גר, דליתי' בירושה, אעפי"כ זוכה במתנת שכ"מ כזה, שישנו בירושה, משום דקפידת „אי איתי' בירושה" היא רק על הנותן, ולא על המקבל. וזאת היא ברור גם כונת רבנו הרי"ף, שכתב כאן: „אבל מתנת שכ"מ למי שאינו יורשו, ואפילו לגר דעלמא, קני". ותו באו בזה לאפוקי משיטה שלישית, המפורשת היטב בהעיטור (קרוב לסוף אות „מתנה"), דלדידה העיקר תלוי: אם המקבל ישנו בירושה, אבל על הנותן אין קפידא (דלא כהתוספות); ולכן אם נתן הגר במתנת שכ"מ לישראל, מהניא, אבל אם נתן אפילו לגר דעלמא, שאינו בגדר קרובו כלל, לא קני, כיון שאינו בתורת זכיה בירושה, מצד עצם ערכו, לא עבדי נמי רבנן גבי תקנתא ד„מתנת שכ"מ" (יעו"ש באריכות). ובזה יובנו היטב דברי הריא"ז כאן, דקאים נמי בשטת העיטור (ולפלא, שלא הזכיר הטור את שיטה זו, המכרעת בין הנך רבוותא דפליגי). מעתה, מדוקדקת שפיר לשון הגאונים הנ"ל, דטובא אתו לאשמעינן.

סימן סה.

ע"ד שאלתו בעסק צוואת ר' קלמן שו"ב, ע"ה, שבהיותו שכ"מ, סדרה מפיו לפני ב"ד וגם כתבה בשלמות בכתב-ידו וחתם עליה במושב אותו הב"ד, ומסר השטר ליד אחד מאלופי העדה למשמרת ולזכרון. אח"כ נפטר מתוך אותו החולי, כפי שהוברר עפ"י הב"ד הנ"ל. כעת משתדלים היורשים לבטל הצוואה עפ"י הפקפוקים, שמפקפק עליה כת"ר.

זה תוכן הצוואה:

יצחק אבינו אמר: „הנה נא זקנתי, לא ידעתי יום מותי”; על כן, כאשר אני מרגיש בעצמי חלישת כחי והנני חולה, לזאת אני מסדר צוואה זאת בנכסי. הבית והחצר, שיש לי בפה עיר בארזנא, המסומן במצריו כו'; וגם אני מסדר בהמטלטלין שלי ובשני מקומות שלי, שבשני החדרים הקטנים, שבביהכ"נ שלנו דפה לצד מורח. מכל הנ"ל: הספרים שלי כמה שנמצא יירשו אחי ר' ליב יצחק ור' צבי חלק כחלק; הבית והחצר אני משער, שאפשר למכור בעד חמש מאות רו"כ; והמטלטלין אני משער, שבאפשרי למכרם בעד שמנים וחמשה רו"כ. ובפרטיות: שלש כפות כסף והדם וכו' וכו'; והמקומות שבביהכ"נ הנ"ל אני משער, שבאפשרי למכרם בעד עשרים רו"כ,—בס"ה אני משער, שבנקל למכור הבית והחצר שלי ומקומות שבביהכ"נ הנ"ל ושארי הפרטים הנ"ל בסך שש מאות וחמשה רו"כ. מזה אני נותן לזוגתי מ' שפרה בת הר"ר אלכסנדר סענדר (שפטרתיה אתמול בגט, בכדי שלא תזקק ליבום) שתי מאות רו"כ, ולהיתום, שגדלתי בביתי, מ' שמואל בן שמואל, מאה ושלשים רו"כ. ומגיע מאתי לר' משה דוד ב"ר ברוך גאוואקאווסקי מאה וחמשים רו"כ ולר' יהושע העשיל שחור מדובראוונא סך חמשים רו"כ ולר' נח מירענסקי סך חמשה עשר רו"כ. וגם לתן ל„לחם אביונים” חמשה עשר רו"כ ול„תלמוד תורה” תשעה רו"כ ול„ח"ק” עשרה רו"כ, והמותר—להצטרכות שלי אחרי מותי. וכל הנ"ל אני מסדר בדעת צלולה ומיושבת, אשר אחרי מותי יומכרו כל נכסי הנ"ל ויותן לכל אחד כנזכר לעיל. שארי מטלטלין, הנמצאים בביתי ובחצרי, הכל אני נותנם לגרושתי שפרה הנ"ל. ובאם שלא יִמָּצא קונה על הבית והחצר כי אם בעד חמש מאות רו"כ, וגרושתי שפרה תרצה לתן שלש מאות רו"כ, לבד השתי מאות רו"כ, אשר אני נותן לה, הרשות בידה, שישארו הבית והחצר לה דוקא, ואם אולי יהיה באפשרי לקבל יותר, אזי המותר מן סך חמש מאות רו"כ, אשר שיערתי ערך הבית והחצר, שייך לגרושתי שפרה ולהיתום שמואל בן שמואל לאמאנאסאוו, שוה בשוה יחלוקו בהמותר. ומהמטלטלין הנזכרים בפרטיות לעיל ומהמקומות שבבהכ"נ הנ"ל, אם יומכרו יותר מכפי הערך ששיערתי, המותר שייך לגרושתי שפרה. המקום שלי בבהכ"נ הגדול בכותל צפון והמקום שבעזרת נשים על הספסל האמצעי שייכים לגרושתי שפרה. ועד שיומכרו הבית והחצר שלי, ידורו גרושתי שפרה והיתום שמואל הנ"ל בהבית והחצר; וההכנסה מדמי דירה, אם ידורו גם שכנים בביתי, תהיה ההכנסה שייכה לגרושתי שפרה ולהיתום שמואל הנ"ל. ואני ממנה את ידידי ר' פינחס ב"ר ברוך טוראווסקי, שישתדל במכירת הבית והחצר ובמכירת המטלטלין והמקומות הנ"ל. כל הנ"ל אני מסדר בדעת צלולה ומיושבת מה שיהיה אחרי מותי בנכסי הנ"ל. ומצפה אני לרחמי ה', שישלח דברו וירפאני. וכל זה נעשה באופן היותר מועיל. נאם (השכ"מ).

כל זה צוה ר' קלמן ב"ר ברוך משה שו"ב דק' בארזנא בפנינו ח"מ, בהיותו בדעה צלולה ומיושבת וגם כתב בעצם ידו בשטר זה את כל הדברים, שדבר בפנינו, וחתם עליו בפנינו. נאם, ונאם, ונאם (הב"ד).

הנה, לדעתי, שרירא וקיימא הצוואה הזאת בכל פרטיה, אשר יתבארו בזה על הסדר.

פרט הראשון: „לזאת אני מסדר צוואה זאת בנכסי: הבית והחצר, שיש לי בפה כו' וגם אני מסדר בהמטלטלין שלי ובשני מקומות שלי כו'; בס"ה אני משער, שבנקל למכור הבית והחצר שלי והמקומות שבביהכ"נ הנ"ל ושארי הפרטים הנ"ל בסך שש מאות וחמשה רו"כ. מזה אני נותן לזוגתי מ' שפרה כו' סך שתי מאות רו"כ, ולהיתום, שגדלתי כו', מאה ושלשים רו"כ”. הנה, מדהוציא דבריו בלשון „מתנה”: „אני נותן”, הרי מועילין שפיר אף בְּשֶׁיָּבֹא להבלתי ראוי ליורשו (עי' בשו"ע סי' רפ"א, ס"ז, וברמ"א סי' ר"ג, ס' י"ט, ובסמ"ע שם, ס"ק נ"ח וס', ובביאורי נה"מ, ס"ק כ"ה). ממילא, קא זכו שפיר הגרושה והיתום הנ"ל באותם הסכומים; דפשיטא, שהמאמר: „אני נותן לזוגתי” ישתרע גם על „ולהיתום כו'”, להיות שענין זה מחובר אל המאמר בוא"ו העטוף; ונוסף לזה, הרי פירש השכ"מ אח"כ דבריו ליתם לכל אחד לשון „מתנה” מיוחדת, בכתבו: „וכל הנ"ל אני מסדר כו', אשר אחרי מותי יומכרו כל נכסי הנ"ל ויותן לכל אחד, כנזכר לעיל”.

אמנם, לכאורה, יש לפקפק על הצוואה, דהא כיון דכל המתנה להגרושה ולהיתום היא רק מהדמים, שיבואו לאחר מכירת הנכסים המפורטים, אם כן, הרי דין הדמים כדבר שלא בא לעולם, דאפילו שכ"מ אין יכול להקנותו; וכהא דפסק הרמ"א (ר"ע, ד') לענין הקנאת „דמי היין, כְּשֶׁיִּמָּכֵר היין”,

אולם באמת אין כאן מקום לחששא זו, מלד אלה הטעמים: א) עד כאן לא קאמר הרמ"א כך, אלא היכי שהמקנה מפרש בדבריו, שהוא מקנה „דמי היין, כְּשֶׁיִּמָּכֵר היין"; אבל אם הקנה „דמי היין" סתם, מבלי שהזכיר מלת „כְּשֶׁיִּמָּכֵר", הקנאה כזו מהניא שפיר, משום דהכונה היא, ש„היין (שישנו בעולם) קנוי לו לדמיו"; כמבואר להדיא בתוס' „גיטין" (ריש דס"ו), שדבריהם נקבעו להלכה במרדכי (שם), שממנו העתיק הרמ"א דינו הנ"ל; וכן סתם מרן בשו"ע (רנ"ג, י"ג). ועי' במל"מ (ריש פכ"ג מהל' מכירה) ובקצוה"ח (סי' ר"ט, ס"ק ד'), ובביאורי נה"מ (שם, ס"ק ה'), ובסמ"ע (סי' רי"ג, סוסק"א), ובט"ז (שם), ובתשו' רעק"א (ס"ס קמ"א, בד"ה „אולם מ"מ"), ובחידושי נה"מ (סי' רנ"ג, ס"ק כ').

והנה, בטעמא דמלתא: מה שבמקנה „דמי היין" מפרשינן לשונו, ד„יין לדמיו" קאמר, ולא מפרשינן הכי גבי מקנה „פירות דקל", — כתב הגרעק"א, ז"ל, בתשובתו (שם) סברא כזו: „ולזה נ"ל, למה שכתב הכ"מ (פכ"ג מהל' מכירה, ה"ט) לחלק בין „פירות דקל" ל„פירות שובך" (דגבי מוכר „פירות שובך" או „פירות כוורת" נקטינן ברמב"ם שם ובשו"ע סי' רי"ג, דאמרינן, שהקנה לו „שובך או כוורת לפירות", ואלו במוכר „פירות דקל" לא קאמרינן הכי), דכיון דהשובך טפל להפירות, מפרשינן „שובך לפירות"; אבל ב„פירות דקל", דהפירות טפלים להדקל, לא מפרשינן „דקל לפירות"; א"כ י"ל, דדיוקא דסיפא עיקר, דדוקא ב„פירות דקל", דפירות טפלים לעיקר, אבל ב„דמי חמרא" וכן „דמי בית", דהדמים חשובים כמו החמרא והבית, מפרשינן: „יין ובית לדמיו"". הנה, כבוד הגאון, ז"ל, במקומו מונח, אכן דבריו אינם מובנים כלל: חדא, דמנא לי' הא, ד„דיוקא דסיפא עיקר", במקום שאין לזה שום הכרעה וראיה, דלמא דיוקא דרישא עיקר, דדוקא בשובך, שהוא טפל לפירותיו, שם הוא דמפרשינן, ד„שובך לפירות" קאמר, אבל גבי יין ובית, שהם אינם טפלים לדמיהם וחשובים כמותם, שם הפסינן אמירת „דמי יין ובית" כפשוטה, דהיינו הדמים שיבואו לאחר המכירה; ותו, דבשלמא גבי „דמי יין" אפשר לומר, שהדמים חשובים כמו היין; ואולי יֵחָשֵׁב עוד היין כטפל לדמיו, להיותו עלול להחמיץ, וכמאמר רז"ל ב„פסחים" (קי"ג, א'): „כל מילי זבין ותחרט, לבר מחמרא, דזבין ולא תחרט"; אבל „דמי בית ושור" וכדומה, הרי על הרוב חשובים נכסים כאלה הרבה יותר מדמיהם, דמשוה"כ הוא דנקטינן ב„גיטין" (ריש דנ"ב), שהאפוטרופוס אסור למכור מנכסי היתומים „בהמה, עבדים ושפחות, בתים שדות וכרמים", בכדי להניח המצות („שמא יגנבו, אי נמי משום שבח בית אביהן נוי וכבוד הוא להם". רש"י); ולפ"ז הרי היה ראוי להיות דין הקנאת „דמי בית ושור", שהדמים טפלים לגבי הבית והשור, שוה ממש לדין הקנאת „פירות דקל"!

זולת זאת, הנה גם את גוף סברת הכ"מ, דהשובך הוי טפל ליוניו, כבר היטיב הב"ח לדחות בתכלית, מלד ההתנגדות, המתבארת להדיא ממתניתין ד„מכר כוורת, מכר דבורים; מכר שובך, מכר יונים". כן גם התירוץ של הב"ח עצמו הוא דחוק מאד. ואף התירוץ של הפרישה (שם), דשאני פירות שובך וכוורת, דכיון שלא תלה הפירות, כפי הנאות, בגופי היונים והדבורים, שמהן הם יוצאים, אלא שתלה אותם בגופים מוזרים של השובך והכוורת, מוכח משינוי בלשון כזה, ד„שובך וכוורת לפירותיהם" קאמר, — הנה, תירוץ כזה, אם שהוא מתקבל על הלב, הן נאות הוא רק למקומו, לחלק בין „פירות" כאלו ל„פירות דקל"; אבל הרי אכתי קשה: הא „דמי יין" ו„דמי שור" הרי מן הנמנע לתלות דמיהם בגופים אחרים, זולת היין והשור, ואם כן, מאי שנא, דגבייהו מפרשינן, ד„יין ושור לדמיהם" קאמר, וגבי „פירות דקל" לא מפרשינן הכי?! וכבר הרגיש בקושיא זו בתשו' רעק"א (שם, בד"ה „גם לסברת").

לכן נראה, דכדי להגיע לדרך סלולה בשיטה זו, יש להקדים הא דאיתא ב„כתובות" (נ"ח, ב') לענין הא שסובר ר' מאיר, שהמקדיש מותר מעשה ידי אשתו, הוי הקדש, דקאמר על זה הגמרא, דאף דמעשה ידיה הוא בגדר דבר שלא בא לעולם, מ"מ אפשר, שיסבור ר"מ בכל דוכתי, דאין אדם מקנה דבר כזה, אלא דהכא שאני, משום ש„נעשה כאומר לה יקדשו ידיך לעושיהן"; דאף דבאמת לא שמענו כזאת מהמקדיש, מתקנינן לשונו, כדי שלא יבטלו דבריו, משום דר' מאיר קא אזיל בזה לשיטתי' ב„ערכין" (ה', א') גבי האומר: „ערך כחום מבן חדש עלי", שסובר שם, דמתקנינן לשונו ד„דמי" קאמר, מטעם, ד„אין אדם מוליא דבריו לבטלה". על זה כתב בשיטה מקובלת (שם, סוד"ה „מתוך שיכול לכופה"): „ואע"ג דשניא ההיא ד„ערכין", דכולי עלמא ידעין, דאין „ערך" לפחות מבן חדש, וגמר ואמר לשם „דמים"; אבל הא דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, לאו כו"ע בקיאים בי', ואיכא למימר, ד„מעשה ידיה" ממש קאמר, ולא „ידים (לעושיהן)"; מ"מ איכא למימר, דכיון דאין השינוי כל כך, וכדכתיבנא, מתקנינן לישני', כיון דלא אפשר בענין אחר לדברי ר"מ; אבל מ„ערך" ל„דמים" שינוי גדול, ומשום דידוע לכל, אמרינן, דלשם „דמים" קאמר". יוצאים אפוא מדבריו שני חלוקי דינים אליבא דר' מאיר: א) היכא שהדבר פשוט לכל, כמו הדין המפורש בתורה, שאין ערך לפחות מבן חדש, בזה מתקנינן הלשון, אף באמצעות שינוי גדול; ב) היכא שאין הדבר פשוט לכל, כמו הדין דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם,

שם

שם מתקנינן הלשון רק בהיות התקון באמצעות שינוי שאינו בולט כל כך, אך לא בהיותו ע"י שינוי גדול.

והנה, הריב"ש (שהובא בשיטה מקובלת שם, ד"ע, ע"ב, בד"ה „לא תימא") נסתפק, דאולי לא קאמר ר' מאיר הכלל, ד„אין אדם מוציא דבריו לבטלה", אלא גבי הקדש, ולא בשאר מילי; אולם ספיקותו של הריב"ש אינה מוצאה מֻבְאָם של התוספות (שם, בד"ה „אלא"), שמוכח מדבריהם להדיא, דלא שני לי' לר"מ כלל בין הקדש לשארי ענינים; וכן מוכחא בפשיטות דעת הרדב"ז בתשובותיו (ח"ג, סי' תי"ג); וכן מפורש בב"י חו"מ (סי' רנ"ג, סוף אות ה'), שכתב: „ואפילו אם ברור לנו, שאמרה היא באותו לשון ממש שכתוב בלואה („לותה להניח חמשים דוקאטי", ולא: „אני מנחת") כיון דקיי"ל, דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, סתמא דמלתא, דהיא המנחת, אלא שלא דקדקה בלשונה".

אמנם, בעצם הענין, שמשמעו מהב"י והרדב"ז, דנקטי לדינא כללא, ד„אין אדם מוציא דבריו לבטלה", תמוה מאד: איככה הכריעו בזה ההלכה כר' מאיר במקום שהחכמים חולקים עליו, דפשיטא, דהלכתא כוותייהו (וכמש"כ הב"י גופי' בכ"מ פ"א מהל' ערכין, ה"ג)?!

והנה, כבר הקשה השער המלך (סוף הל' נדרים) כעין זו על הרמב"ם ותירץ עפ"י היוצא מדברי הריטב"א, שהביא השיטה מקובלת (שם, בד"ה „עוד יש לפרש"), דעד כאן לא קא מיפלגי חכמים על ר' מאיר, אלא בכגון דא דהאומר „ערך פחות מבן חדש עלי", דבתקנתו כאן בלשונו להחליף מלת „ערך" במלת „דמי", יהיה התקון הסיפך ממש ממה שבטא בפיהו (ד„ערך" הוא מה שהעריכתו התורה, ולא דמי שויו כלל, ו„דמים" היינו רק שויו, ולא שום הערכת התורה); אבל היכא שהתקון יהיה רק פירוש כזה לדבריו, שלא יכלול בתוכו שום היפוך (כגון באומר, שהוא מקדים מעשה ידי אשתו, ד„יש לומר, דהכי קאמר, שהוא מקדים אותם בדין חכמים ובדין תורה; דהוי כאלו אמר בפירוש: יקדשו ידיה לעושיהן". לשון הריטב"א שם), — בכהאי גוונא יודו גם רבנן, דסמכינן על הכלל, ד„אין אדם מוציא דבריו לבטלה". וכן נקבעה סברא זו בתשו' הרמ"ך (או"ח, סי' כ', אות י"ב).

ונראה, דשיטה זו נשקפת מראשי לוריס, המה: התוס' והרמב"ם, והרא"ש, והמרדכי. דהנה, התוס' („גיטין", ריש דס"ו) כתבו: „וא"ת, כי אמר נמי: „דמי תמרה", הוי דבר, שלא בא לעולם; כדאמרינן בפרק „האומר משקלי" (כ', ב') גבי „דמי שור זה עלי עולה", ומוקי לה באומר: „לכשיבואו דמיו, יקדשו"; ופריך: והא אין אדם מקדים דבר שלא בא לעולם! וי"ל, דהתם משום דאמר: „לכשיבואו", אבל אמר: „דמי שור זה עלי עולה", משמע התם, דלא חשיב זה דבר שלא בא לעולם, אלא הוי כמו „דקל לפירותיו", דבעי למימר: „יקדש השור לדמיו"". על זה העיר המהרי"ל בחדושיו: „ואיכא למידק, דכיון דמוקי לה באומר: „לכשיבואו דמיו, יקדשו", אם כן לא קשיא ולא מידי, ומאי קושיא ותירוצא שייך במאי דמפורש בגמרא בהדיא? וכש"כ, שהתוס' הקדימו רפואה למכה במאי דכתבו כשהקשו, דבגמרא מוקי לה באומר: „לכשיבואו דמיו, יקדשו"; ואם כן לא קשיא ולא מידי, וכדכתבינן! ואפשר לתרץ, דבההיא שמעתא קשיא דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא, דמוקי לה לרישא, דאמר: „יקדש השור לדמיו", ומוקי לה לסיפא בדאמר: „לכשיבואו דמיו, יקדשו", מדיוקא דרישא משמע דוקא משום דקאמר: „יקדש השור לדמיו", הוא דאמרינן, דהשור קדוש ומועלין בו, הא אם אמר: „דמי שור זה עלי", השור הוא חולין ואין מועלין בו; ומסיפא משמע איפכא, דוקא משום דקאמר: „לכשיבואו דמיו, יקדשו", הוא דאמרינן, דהשור הוא חולין! ועל כרחך אית לן למימר, דרישא דוקא או סיפא דוקא. והתוס' כשהקשו הוו מסקי אדעתייהו כו', ותרצו, דאדרבה איפכא הויא, דמאי דמוקי לה באומר: „לכשיבואו דמיו, יקדשו" הויא דוקא; ומאי דקאמר רישא בדקאמר: „יקדש השור לדמיו" לאו דוקא, אלא כל היכא דלא קאמר: „לכשיבואו דמיו, יקדשו", אפילו דאמר: „דמי שור זה עלי", הוי לי' כאלו קאמר: „יקדש השור לדמיו". וכתבו התוס', דהכי משמע התם פשטא דשמעתא; והכין הוא ודאי, מדלא קאמר: „אלא רישא וסיפא דקאמר: דמי כו'"; ומדלא קאמר „אלא", משמע, דהכתי לא נהיר מאוקימתא דקאמר: „מי אלימא ממתניתין, דאוקמה דקאמר: „דמי"; ומאי דקאמר: „רישא דאמר: יקדש השור לדמיו" לאו דוקא, וסיפא דוקא; וכל היכא דלא קאמר: „לכשיבואו דמיו, יתקדשו", הוי לי' כאלו קאמר: „יקדש השור לדמיו". ולא פריך: והא אין אדם מקדים דבר שלא בא לעולם, אלא דוקא היכא דקאמר: „לכשיבואו דמיו, יקדשו". ומאי דקאמרי התוס': ומוקי באומר: „לכשיבואו דמיו, יקדשו", לפי מאי דהסיק אדעתייהו, לאו לאפוקי „דמי שור עלי", אלא לאפוקי „יקדש השור לדמיו"; כו'". וכך פירש גם הרא"ש, שהביא השיטה מקובלת בסוגית „ערכין" (בגליון הש"ס ד' ווילנא, אות ה'). והכי סובר הרמב"ם (פי"ד מהל' מעשה הקרבנות, ה"ו), בפסקו, דבאומר רק: „דמי שור זה עלי עולה", חייב באחריותו, אף דלא קאמר מפורש: „יקדש השור לדמיו". (עי' בכ"מ שם; שהערה מקירו נראה מימרת הסוגיא ד„ערכין", דהיינו ממילא כמו שפירשם המהרי"ל אליבייהו דהתוס'). וכן פסק המרדכי

ב"גיטין" (שם). הרי, דכל אלה גדולי הפוסקים סוברים, דאף דקיי"ל כרבנן, החולקים על ר"מ ושוללים סברת "אין אדם מוציא דבריו לבטלה" גבי מעריך פחות מבן חדש ועוד דוכתי כהאי גוונא, מ"מ גבי האומר: "דמי שור זה עלי עולה" נקטינן, דמתקנינן לשונו, ד"יקדש השור לדמיו" קאמר; שממילא, מוכרח מזה, דברור אצלם, שבאופן כזה מודים גם רבנן לר' מאיר; והיינו על כרחך מהטעם, שהשמיענו הריטב"א, דאליבא דכו"ע מתקנינן הלשון, היכא שהתקון אינו ההיפך ממה שהוציא האדם בפיו (כמו אלו היינו מתקנים, ד"יקדש השור לדמיו" קאמר, היכא שהיה מפרש בלשונו: "לכשיבואו דמי השור, יקדשו" וכדומה).

מעתה, יובן גם מה שפסק הרמב"ם (פ"ו מהל' ערכין, ה"כ), ד"המקדיש את עצמו לא הקדיש אלא דמיו", דהיינו כאותה הברייתא, דמוקמינן לה ב"גיטין" (ל"ט, א') אליבא דר' מאיר, בעת שהרמב"ם בעצמו פסק בהרבה מקומות כרבנן, הסוברים, דאדם מוציא דבריו לבטלה, ומהם, לפי המתבאר ממקורם התלמודי: בהלכות ערכין פ"א; ה"ג, פ"ב, ה"א, ופ"ו, הכ"ח; בהל' תמורה פ"ב, סוף ה"א, ובהל' מעשה הקרבנות פט"ו, ה"ו (עי' בתוס' "תמורה", סוף דכ"ז)! אולם, לפי הסברא, שנתבארה בזה, ניחא, דהרמב"ם קא אזיל לשיטתי' בפי"ד מהל' מעשה הקרבנות, ה"ו, שמתבאר מפסקו שם, שיש אופן, שאליבא דכולי עלמא מתקנינן לשון המקדיש, — ממילא, ה"ה במקדיש את עצמו, כיון שאין תקון הלשון ד"לדמי' קאמר שום סתירה לאמירתו: "הנני מקדיש את עצמי"; דהא באמרו כך, הרי לבד הפירוש "עצמות הגוף", סובלת מלת "עצמי" גם הפירוש "דמי הגוף", לפי תכונת הענין המדובר (וכמו שסובלות המלות "עין תחת עין, שן תחת שן" את הפירוש, שקבלו רז"ל "דמי עין, דמי שן") לא כן בכל המקומות מפסקי הרמב"ם, שנפרטו לעיל, כיון שהתקון הנאות בלשון יהיה ההיפך ממש ממבטא שפתיו, הלכך הוא דפסק כרבנן נגד ר' מאיר. ואף דב"גיטין" אוקמינן לברייתא ד"המקדיש את עצמו" רק אליבא דר' מאיר, — הנה, לפי סוגית "ערכין" גבי "דמי שור זה עלי עולה", שמשם הכריע הרמב"ם את ההלכה, אתיא שפיר האי ברייתא נמי כרבנן דר"מ; כיון שבכה"ג מודים גם הם, דאין אדם מוציא דבריו לבטלה.

אך לפי מה שנתבאר בזה, תתחזק ביותר הקושיא: למה לא נאמר הכי גם במוכר "פירות דקל" לחברו, ד"דקל לפירותיו" קאמר, וכן במקדיש "מעשה ידי אשתו", למה לא נאמר, ד"יקדשו ידיך לעושיהן" קאמר (להרמב"ם פ"ו מהל' ערכין, הכ"ח, הסובר, דאמירה מפורשת כזו מהניא: עי' כ"מ, שם הכ"ו, בשם הר"ן), כהא דאמרינן גבי "דמי שור", "דמי תמרה"?!

לכן נראה, לחדש, שהטעם הוא משום דלגבי סגנון הלשון יש חילוק גדול בזה בין דבר, שאינו נברא ונפרד מגוף משנהו, כמו מעות מגוף השור או היין ופירות מגוף הכוורת או השובך, לדבר הנברא והיוצא מגוף משנהו, כמו פירות מהדקל ומעשה ידים מגוף הידים (ע"י תנועתן ועבודתן, כסברת השיטה מקובצת שם, דנ"ט, ע"ב, בד"ה "באומרת יקדשו"); דבאיתו הדבר, שאינו נברא מגוף משנהו, אף שהאדם מכוין מפורש להקנות "שור ויין לדמיהם" או "שובך וכוורת לפירותיהם", מ"מ יכריחו הסגנון לומר: "דמי שור", "פירות שובך וכוורת", דאם הי' מבטא בשפתיו כוונתו כמו שהיא ממש, היתה שטחיות אמירתו משמעת, שהשור והיין בעצמם יולידו את המעות, והשובך והכוורת בעצמם יולידו את היונים והדבורים, מה שהוא מגוחך בעצם, — הלכך אין תקוננו הזה, שהוא בשביל אפשרות ההתאמה לכונתו, היפוך מהאמירה, כיון שיש טעם הכרחי לשנויה; ולענין כזה הוא שמודים גם רבנן, דאין אדם מוציא דבריו לבטלה; לא כן בדבר הנברא מגוף משנהו הנ"ל, כיון דמצד הסגנון היה הכרח לומר דוקא: "דקל לפירותיו" או: "יקדשו ידיך לעושיהן", אם כך היה באמת כונתו; והוא לא אמר אלא ההיפך מזה בתכלית, דהיינו: "פירות דקל" או "מעשה ידיך", משום"כ הוא שנאמר על כרחו, דפיו ולבו שוים, שהוא מקנה מה שלא בא לעולם, דהיינו "פירות דקל" ו"מעשה הידים" א), כיון דהתקון בלשון יהיה כאן בהיפך ממה שהוציא זה בפיו; דבכה"ג הרי פליגי רבנן על ר' מאיר לשלול בזה הכלל, ד"אין אדם מוציא דבריו לבטלה"; כמו ששוללים אותו גבי השינוי שבין "ערך" ל"דמים" וכל הדומה לזה.

נוסף לזה, הנה העלה הרמב"ן בתשובותיו (האו"ת סי' ב', אות ד'), דעד כאן לא פליגי רבנן על ר' מאיר, אלא לענין דבור בלבד, אבל בהא יודו נמי אינהו, דמעשה לא יעשה אדם לבטלה. אך הרמב"ן פשיטא לי' כך רק מסברא, אולם לענ"ד הלכה מפורשת היא ב"גיטין" (ס"ג, א'). דאיתא שם, דהא דהאומר לשלוחו: "התקבל גט זה לאשתי" הוי גט, הוא מטעם, ד"אדם יודע, שאין שליחות לקבלה, וגמר ונתן לשם הולכה" ("והתקבל, דקאמר לי' — התקבל והולך

א) ולפיכך הוא שסובר הרמב"ם (פ"ו מהל' ערכין, הכ"ח), דלא מהניא אלא האמירה המפורשת של "יקדשו ידיך לעושיהן", אבל לא אמירת "יקדשו מעשה ידיך". ומינה, דהריטב"א, שהובא לעיל בשם השיטה מקובצת, שעלה על דעתו, דגם אמירת "יקדשו מעשה ידיך" מהניא אליבא דכו"ע, מצד, שהתקון מ"מעשה ידיך" ל"ידים לעושיהן" לא יחשב לסתירה למבטא שפתיו, — על כרחך, דלית לי' סברת החילוק, שנתבאר כאן אליבא דהרמב"ם; וממילא, נמשך מזה, שיחלוק על הרמב"ם בדין "יקדשו מעשה ידיך".

והולך קאמר". רש"י). והנה, „המקבל" ו„הולך" הן שתי לשונות הפכיות, ממש כמו לר' מאיר „ערך" ו„דמים", ואעפי"כ הילכתא היא אליבא דכו"ע, דמתקנינן הלשון מ„המקבל" ל„הולך"; והיינו על כרחך מטעם דכיון דעשה הבעל המעשה דמסירת הגט להשליח, סברי בכה"ג כו"ע, דאין אדם עושה מעשה לבטלה.

מעתה, נימא אנן, דאף דלענין דבור פליגי רבנן על ר' מאיר, היכא שתקונו בלשון יתנגד להאמירה, אבל לענין מעשה קיימי בחדא שיטתא ממש עם ר' מאיר, ככל מה שהוא סובר לענין דבור. הלכך, אף דגבי שליח הגט תלינן הטעם, משום ד„אדם יודע, שאין שליח לקבלה", דממילא, היכא דאפשר שטועה מצד העדר הידיעה, לא אמרינן סברא זו, מ"מ היינו רק במקום שהשינוי גדול, כמו מ„המקבל" ל„הולך", אבל במקום שאין השינוי בולט כל כך, אמרינן סברת „אין אדם עושה מעשה לבטלה", אפילו בדאפשר לומר דטעי (והיינו כמו שביאר השיטה מקובצת דלעיל דעת ר' מאיר; אחרי בואנו לידי מדה זו, דמעשה לרבנן הוא ממש כמו דבור לר' מאיר). יוצא אפוא מזה, דלגבי דבר שלא בא לעולם, כיון דלאו כולי עלמא יודעים דין בטול הקנאתו, לכן במכר „פירות דקל", כיון דאפשר שטעה המקנה לחשוב, דהקנאה מועלת גם בדבר שלא בא לעולם, ועם זה הוא השינוי שבין „פירות דקל" ל„דקל לפירותיו" שינוי גדול, להיותם שני אופני מכירה משונים בתכלית, — הלכך, הגם שיש כאן מעשה הקנאה, לא אמרינן בכה"ג: „אין אדם עושה מעשה לבטלה"; וכמו דאפילו לר' מאיר לא היינו אומרים סברת „אין אדם מוציא דבריו לבטלה" גבי השינוי הגדול שבין „ערך" ל„דמים", לולא הטעם המרחיק הטעות, מצד ש„אדם יודע, שאין ערך לפחות מבן חדש". שונה מזה המקנה „דמי שור" או „פירות שובך", כיון שיש טעם המכריחו לבטא כך, אף בהיות כונתו „שור לדמיו" או „שובך לפירותיו", לפיכך יחשב התקון, בְּהַתְאָמָה לאפשרות כונתו, לשינוי כל-דהוא; דממילא חו תתכן בזה הסברא ד„אין אדם עושה מעשה הקנאה לבטלה", אף דיכול להיות, שהמקנה איננו יודע דין בטול הקנאת דבר שלא בא לעולם.

ולפי מה שנתבאר בזה עומק דעת הרמב"ם, הנה נמצאה עוד מרגניתא חדא, דהיינו מקור הדין, שכתב בפכ"ב מהל' מכירה, ה"ט, דהמוכר לחבירו „פירות שובך" קנה, מטעם דהוה כאלו פירש בלשונו, שמוכר „שובך לפירותיו"; שהעירו המ"מ והב"י (ריש סי' רי"ג), שהוא נובע ממשנה „ב"ב" (פ', א'): „הלוקח פירות שובך כו', — ומדמפרש דיני מכירתה, אלמא דקנה". והנה, במכה"ר, דוחק גדול הוא מאד לומר, שמאור עינינו הרמב"ם, ז"ל, ימציא דין חדש ויתמכו על יסוד רעוע של רמיזה בעלמא; דהרי המשנה לא באה כלל להשמיענו כאן דיני הקנינים וסגנון לשון ההקנאה המועיל, אלא שמלמדת אותנו רק חובת התנהגות הלוקח באופן שלא יחריבו השובך והכוורת, השאירים להמוכר; אכן זאת אנו יודעים מעצמנו, ד„לוקח פירות שובך", דקאמרה, הוא מסתמא באופן שעצם המכירה היתה כפי הנאות מצד הדין, דהיינו בשהקנה לו מפורש „שובך לפירותיו"; וכמו שהיא מתבארת באמת אליבא דהרא"ש בהגהותיו (שם); והו, כיון דבלשון המשנה נשנה: „הלוקח", ולא: „המוכר", שבזה כלל תלויה רק בו אמירת לשון ההקנאה, הלכך לא דקדקה המשנה וקאמרה, שהוא לקח „פירות שובך", ואנן פשיטא לן, דהקנאת המוכר היתה בודאי כדין, דהיינו שפירש: „שובך לפירותיו"! אולם, לפי מה שנתבאר בזה, דהיכא שהתקון בלשון לא יתנגד להאמירה, מודים גם רבנן, דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, והיכא דאיכא נמי מעשה קיימי שם רבנן בשיטת ר' מאיר ממש, דמתקנינן הלשון אפילו בהתנגדות להאמירה, באם שמצד פשטות הענין איכא עלילה בו הטעות, — יוצא לנו ממילא, דגבי הקנאת „פירות שובך", כיון שכלולות בזו תרתי למעליותא: א) באין התקון ד„שובך לפירותיו" מתנגד ללשון „פירות שובך", מצד שגלמות הסגנון מכרחת לבטא כונת „שובך לפירותיו" בלשון „פירות שובך"; ב) שגם ישנו כאן מעשה ההקנאה, — בודאי אנו מתקנים באופן כזה לשון המקנה, כי היכי דלא תהיה הקנאתו לבטלה. ואחרי שההנחות האלה יוצאות להרמב"ם מש"ס ערוך ב„ערכין" (כ', ב') וב„גיטין" (ס"ג, א'), הרי יופיע לעינינו מקור נאמן לדינו הנ"ל, שנקבע בהלכות מכירה, בתוך מקומו הראוי לו.

המורם מכל האמור, דלכל הנך רבוותא נקטינן להלכה, שמועלת הקנאת „דמי היין", משום דכל מה שאפשר ליישב, דהמעשה והאמירה של ההקנאה לא היו לבטלה, טרחינן ומיישבינן אליבא דכו"ע, דלפיכך אמרינן בזה שפיר, ד„יין לדמיו" קאמר; באופן שאין שום ספק בההנחה הראשית, דהרמ"א, בפסקו, דלא מהניא הקנאת „דמי היין, כשימכר היין"; היינו דוקא בדקאמר ענין „כשימכר", שמוסיף כזה גורע הוא, דהרי פירש לן בזה כונתו ודבריו, שהקנין יחול רק כשיהיו דמי היין, שאינם עדיין בעולם; אבל בדלא פרט ענין „כשימכר", ודאי, דבכה"ג קאים הרמ"א בשיטת כל עמודי ההוראה הנ"ל, שעל דגלם יחנה גם המרדכי בשם התוס', שממנו הוא שהעתיק הרמ"א דינו זה. וכך ממש יהיה דין „פירות שובך", דעד כאן לא פסקו הרמב"ם וסיעתו, דמהניא ההקנאה בסגנון כזה, אלא בדלא הוסיף מלת „לכשיולדו", אבל בשהוסיפה, פשיטא, דלא מהניא,

וכדנקטינו

וכדנקטינן ב„ערכין" גבי „לכשיבואו דמיו, יקדשו".

אמנם, כל האופנים, שנתבארו בזה בנדון הצלת עניננו של אדם, שלא יהיה לבטלה, לרבנן ולר' מאיר, לכל חד כדאית לי', היינו דוקא היכא שההצלה היא רק ע"י תקון הסגנון בעלמא, בלי שום הוספה, אבל לא כשהיא צריכה להיות ע"י ההוספה על אמירת המקנה; דבזאת לא תתכן אפילו לר' מאיר, כמבואר בתוס' „כתובות" (ד"ע, ע"ב, בד"ה „אלא").

יתר על זה שכ"מ, דגבי' שפיר מוסיפינן אליבא דכו"ע, בשביל שלא יהיו לבטלה אפילו רק דבריו לבדם, בלי כל מעשה, כל זמן שיתכן הדבר מצד תכונת עצמות הענין; כדמוכחא להדיא דעת הרמב"ם (פ"י מהל' זכייה, ה"ב), וכמו שפסקו: הר"ן (שהביא הב"י סי' רנ"ג, אות ל"ו) והב"ח (בסי' רנ"ג, שם), והש"ך (שם, ס"ק כ"ט), והפנ"י ב„גיטין" (ס"ו, א', בד"ה „אלא ר' אבא").

שמעינן מכל זה לענין נד"ד, שסגנון הצוואה הוא, שמקודם מסיים השכ"מ בתורת שומא בעלמא את הסכומים, שאפשר לקבל ממכירת כל אחד מפרטי נכסיו, ואח"כ הוא מעלה „סך-הכל", שלפי השערתו, עולים דמי נכסיו לסך תר"ה רו"כ, ועל זה הוא דקאמר: „מזה אני נותן לזוגתי כך וכך ולהיתום כך וכך", שממילא פשיטא, דתיבת „מזה" קא הדרא אמאי דסליק מיני', דהיינו שמדמי הנכסים הוא נותן לזו סך כזה ולזה סך כזה, — אם כן, כיון דשמעינן לי', דקאמר: „מדמי נכסי", ולא סיים: „לִכְשֶׁיִמָּכְרוּ", הרי אמרינן שפיר, דלכולי עלמא הקנה האי שכ"מ גוף נכסיו לדמיהם, כי היכא דלא להוציא דבריו לבטלה. ותו, כיון דהשכ"מ כתב וחתם בעצמו את הצוואה, הרי אין לך גם מעשה גדול מזה, שעשיתו לבטלה מוטלת מהאדם ביתר שאת [ב]).

ואף שסיים הענין הנ"ל בסגנון: „וכל הנ"ל אני מסדר כו', אשר אחרי מותי יומכרו כל נכסי ויותן לכל אחד כו'", לא תְּסָתֵר מזאת אפשרות אותו התקון ד„נכסים לדמיהם" קאמר, — דהרי לא אמר „לִכְשֶׁיִמָּכְרוּ" על דרך המקרה, דלהוי משמע, שהקנין יחול רק אחרי הזדמנות המכירה; אלא שאמר „יומכרו" על דרך הצווי, דהיינו, שהשעבוד הוא שיחול באמת על גוף נכסיו, שיהיו קנויים לו לדמיהם, כפי שמתקנינן בלשונו; אכן, בנוגע לאיכות החלוקה, לזה, שתהיה ע"י מכירת הנכסים, ולא שיהיו מקבלי המתנה תמיד שותפים בגוף הנכסים לפי חלקיהם.

ב) **כיון** דקאמר מקודם: „ומגיע מאתי לפלוני סך כזה, ולפלוני סך כזה", ואח"כ כלל יחד את מקבלי המתנה עם בעלי החובות, באמרו: „יומכרו כל נכסי ויותן לכל אחד"; אם כן, כמו דלגבי בעלי החובות הרי להם משועבד גוף הנכסים, אפילו לא יומכרו (דהרי קרקעות היורשים משועבדים אפילו למלוה-על-פה, בין מדאורייתא ובין מדרבנן, ומטלטליהם הרי נמי משועבדים מיהא מצד תקנת הגאונים, ז"ל: עי' בטור ריש סי' ק"ח ובסמ"ע ריש סי' ק"ז ובאו"ת סי' ל"ט, ס"ק ב'); באופן, שעניננו מכריח לפרש, דהזכרת לשון „יומכרו" באה רק בדרך הודעת איכות הוצאת החלוקה אל הפועל, ולא בדרך הודעת ענין חלות השעבוד רק על הדמים, שיבואו לאחר שיומכרו הנכסים, — כך ממש מפרשינן נמי לגבי מקבלי המתנה, דכיון דכללינהו לכולהו ומאתינהו בחדא מחיתא, ודאי, שנתכוין בכולם על ענין ואופן אחד; דהרי מוקצה מן הדעת היא לפרש במלה האחת „יומכרו" שני פירושים, הסותרים זה את זה בתכלית. וכבר מבוארת סברא כעין זו בתשובת הרמב"ן, שהביאוה הב"י (סי' רי"ב, אות ד') והרמ"א (שם, ס"ג).

ג) **כיון** דקאמר מפורש בתחלת הצוואה: „אני מסדר צוואה זאת בנכסי" (שפרטם אח"כ, דהיינו: הבית והחצר, והמטלטלין, והמקומות); וכך סיים נמי צוואתו: „כל הנ"ל אני מסדר כו' מה שיהיה אחרי מותי בנכסי הנ"ל"; הרי להדיא, שכל סדור מתנותיו הוא רק בגוף הנכסים, ולא בדמיהם; דהא דקאמרינן ב„ב"ב" (ק"נ, ב'), דגם זוזי איקרי „נכסי", פשוט, דהיינו דוקא מעות בעין, שאלו אין זכר בהצוואה שלפנינו, ולא מעות העתידות לבוא ע"י מכירת נכסים, וכמבואר בתשו' משכנות יעקב (סי' ס"ח) לענין נדון דידי', — אם כן, כיון דקאמר בהצוואה, שהמתנה היא מגוף הנכסים וגם קאמר, שהיא מדמי הנכסים, הרי ודאי, דאחרי שיתכן לקיים כאן שני המאמרים האלו, מבלי שיסתרו זה את זה, בפרשנו דבריו, שהקנה גוף הנכסים לדמיהם, שפיר נותן הדין לקיימם; וכדנקטינן בשו"ע (סי' מ"ב, ס"ה).

ד) **מצד**, שמבואר בהמשך הצוואה, ש„באם שלא יִמָּצֵא קונה על הבית והחצר כי אם בעד חמש מאות רו"כ וגרושתי שפרה תרצה לתן ג' מאות רו"כ, לבד השתי מאות רו"כ, אשר אני נותן לה

ב) אולם הא ד„דברי שכ"מ ככתובים וכמסורים דמי" אינו בעצם מעשה גמור, ככל קנין, דהרי אין זה אלא תקנה בעלמא, בשביל שלא תטרף דעת החולה; אבל באמת ודאי, דאינם יוצאים מגדר דברים, וכמבואר בתשו' דברי ריבות (סי' קנ"ו, בד"ה „ועוד אני אומר, דאע"ג").

לה, הרשות בידה, וְיִשָּׁאֲרוּ הבית והחצר לה דוקא". דהנה, לפי סגנון הענין כ"ן, הרי הוראת מלת „ישארו" היא: „יוחלטו" (וכמו שהיא גם בשפתנו המדוברת: „עס זאל בלייבען פאר יעגעס"), דהיינו ההקנאה לצמיתות; וכמו שתרגם יונתן: „והארעא לא תזדבן לחלוטין" („ויקרא" כ"ה, כ"ג) או: כמו „שטרי חלטאתא" („ב"מ" ט"ז, ב'). והנה, ענין „החלטה", דהיינו „לצמיתות", יפול רק על כריתת ופסיקת נכסים מרשותו של אחד לשל משנהו (עי' בפירושי רש"י ואבן עזרא ב„ויקרא", שם) ע"י מכירה; מתנה או שומת ב"ד בחוב, אבל לא ע"י ירושה; דהרי כיון ש„היורש הוא כרעיה דאבוה" ונחשב אפוא כהמורים עצמו (עי' „עירובין" ד"ע, ע"ב, ובשמ"ע ריש סי' ק"ז), ממילא, לא תפול על זה לשון כריתת הנכסים מהמורים להיורש, אחרי שרשות שניהם אחת היא.

ואף שהרמב"ן בתשובתו הנ"ל סובר, דלשון „שיור" אינו לשון „מתנה", — היינו, מלד שהיא מיירי ממי שמכר או נתן גוף הבית ואמר, ששייר ענין הדירה שבתוכה לעצמו ולאחר, דלפיכך מכריח שם סגנון הענין, דהאי „שייר" פירושו, ש„הותיר" חלק מהכלל על מלכו הקודם (עי' ש"ך סי' רי"ב ס"ק ג').

ותו, דאפילו היה ברור גם לנו, שלשון „ישארו לה", אפילו עם הסגנון דנד"ד, לא הועיל לענין מתנת בריא (כממנו נוא דמיירי הרמב"ן הנז'), הכתי הועיל שפיר גבי שכ"מ; משום דגם בבואנו לידי מדה זו, עדיין יהיה ההכרח לומר, דהא דלא תועיל בבריא אפילו במקום סגנון כזה, הוא רק משום בהמבטא ש„נחלת פלוני הַשָּׁאֵר לפלוני" הנהו מבטא־כולל, דהיינו שזו נשארת לפני פלוני בכל אופן שיהיה, דממילא, הרי יכלול בתוכו המבטא לא רק הוראת „מתנה" או „מכירה", אלא שיכלול גם הוראת „ירושה"; אבל על כל פנים כזאת לא יתכן לומר, שמבטא כזה לא יסבול כלל לשון „מתנה", — לפי זה, ודאי, דלא גרע מהמבטאים־הכוללים של „יטול", „יחזיק", „יזכה" ו„יקנה", שמועילים גבי שכ"מ, לפי „שאין דעתו מיושבת עליו לדבר בלשון „מתנה" מבורר" (לשון הסמ"ע סי' רנ"ג, ס"ק ט'). ואדרבה, מבטא כזה הרי הוא „כש"כ" מהלשונות „מניח" ו„עוזב", דנקטינן בשו"ע (שם, סעיף ב') ובתשו' השב"ן בשם הרשב"א (שהביא בהגהות הגרע"ק"א), שהן לשונות „מתנה" גבי שכ"מ; אף שכזאת לא יתכן כלל גבי בריא (עי' בתשו' הרא"ש כלל פ"ג, ס"ב, ובסמ"ע שם, ס"ק ה').

לבד מזה, הרי אפילו היה נאמר כאן לשון „ירושה" מפורשת, מ"מ, כיון שזולתה נזכרה בהלוואה כמה פעמים לשון „מתנה", הן לענין דמי הנכסים השינים שנפרעו והן לענין גוף מותר המטלטלין שלא נפרעו, שעליהם נאמר: „שארי מטלטלין, הנמצאים בביתי ובחצרי הנ"ל, אני נותנם לגרושתי", — א"כ הרי בכה"ג, שאל מאמר זה מקושר המאמר של „וישארו לה" ע"י וא"ו החבור הבאה במלת „ובאם" שבהתחלתו, הא סברי כו"ע, דלענין הקנאת השכ"מ שתי שדות לאדם אחד או שדה אחת לשני בני אדם מועלת הזכרת לשון „מתנה" בתחלה או באמצע או בסוף, אף לאחר כדי דבור מהזכרת לשון „ירושה" (עי' בשו"ע וברמ"א סי' רפ"א, ס"ז); ובפרט — לדעת תשו' הרד"ך (סי' כ"ו, בד"ה „ואין להקשות"), הפוסק, דכל הענינים, שנצטרפו בכתב־לוואה אחד, חשובים כאלו באו כולם יחד בתוך כדי דבור.

נמצא, דכשתקיים ההלואה תנאי נתינת הסך שלש מאות רו"כ, בשעה שלא יִמָּצֵא מי שירצה לקנות את הבית והחצר ביותר מסך חמש מאות רו"כ, הרי היא זוכה במתנת הסך מאתים רו"כ, הכלול בגוף הבית, דהיינו בעודף שיוו לעומת הסכום שהסלק, — אם כן, הלא יוצא מפירש מפי השכ"מ בלוואתו, שהוא נותן לה בגוף הבית והחצר חלק השוה מאתים רו"כ. לפ"ז, הרינו לומדים ממילא סתום ממפורש, דנתינת הסך מאתים רו"כ „מדמי הבית והחצר", דקאמר לעיל, היינו נמי נתינת גוף הבית והחצר לסכום כזה. ומדמפרשינן כך בנוגע לזכות הגרושה, הרי יתפרש כך ממילא גם בנוגע לזכות היתום, כיון שנכללו יחד גבי הקנאה דמי הנכסים בדבור אחד; וכמו שנתבאר לעיל בשיטת מתשובת הרמב"ן.

ה) **כיון** שסיים הלוואה בלשון: „וכל זה נעשה באופן היותר מועיל", שפיר מפרשינן, שהקנה הקנאה „המועלת" עפ"י דין תוה"ק, דהיינו גוף הנכסים לדמיו; כדמוכח להדיא מתשובת רבנו ברוך, ז"ל, שהביאוהו המרדכי ב„ב"ב" (סי' תרי"ז) והרמ"א (סי' רי"ב, סוס"א). והדברים מפורשים בתשו' נובי"ת (סי' מ"ד). —

עתה נבוא ליתר פרטי הצוואה:

הפרט השני: מה שמבואר בהלוואה: „ועד שיומכרו הבית והחצר שלי, ידורו גרושתי ספרה והיתום שמואל בהבית והחצר; וההכנסה מדמי דירה כו', תהיה ההכנסה שייכה לגרושתי ולשמואל כו'"; — הנה, הגם שענין דירה, להיותו בעלם דבר שאין בו ממש, אינו יכול גם השכ"מ להקנותו, כמבואר בשו"ע (סי' רנ"ג, סכ"א); וכן הכנסת שכר הבית הויא דבר שלא בא לעולם,

כדאיתא שם (סי' רי"ב, ס"ז), מ"מ כאן קנו האשה והיתום את הבית והחצר לדירה ולהכנסה עד שעת המכירה: לא מיבעי להרשד"ם בתשובותיו (חחו"מ, סי' שכ"ג), הסובר, דאפילו דירה יכול השכ"מ להקנות ע"י אמירתו, היכא שהקונה דר בתוך הבית מקדמת דנא (דבכה"ג, כיון דיש לו אחיזה בגוף הבית בשעת ההקנאה, חשוב זה כאלו היה מקנה לו „גוף הבית לדירה", דמהני שפיר), — דהרי כאן כמו היו דרים האשה והיתום בהבית והחצר בשעת חיי המְצַוֶּה ופטירתו; אלא אפילו להחולקים עליו בזה, נמי זכו בעובדתנו, מטעם דהכא חשיב בודאי כאלו אמר: „קנו הבית לדירה ולשכירותו" (דבכה"ג מיהא הרי נקנית השכירות, כמבואר בתשו' רעק"א סי' קמ"א, סוד"ה „אולם מ"מ", ובקצה"ח סי' ר"ט, ס"ק ד', ובביאורי נה"מ שם, ס"ק ה'), מצד אותם הטעמים, שנתבארו בפרט הקודם בסעיפי ג' וה', שעל פיהם הקנה ושעבד להגרושה וליתום גוף הבית והחצר. נוסף לזה, ישנו כאן גם הטעם, שחידש במחנה אפרים (הל' זכיה ומתנה, סי' ל'), שכתב: „ומעשה בא לידי בשכ"מ, שצוה, שתדור אלמנתו בבית פלוני; ופסקתי, דבכל כה"ג מהני, כיון שכל הנכסים כבר משועבדים לה. וראיה מאותה שכתב מהר"מ בתשובה (סי' קל"ו)". ממילא, ה"ה נמי בעובדתנו; דאף שבהתגרש האשה מהשכ"מ, בודאי קבלה או מחלה אז את כתובתה, מצד שנהגו מסדרי גיטין לדקדק בזה, — מ"מ הרי עפ"י הלוואה יש לה וליתום שעבוד על חלק מגוף הבית והחצר, מצד המתנה, שנתן להם, כפי שנתבאר.

ובכן, זכו האשה והיתום בין בהדירה בין בההכנסה, שתחולק ביניהם בשוה, כיון דקאמר, ש„ההכנסה תהיה שייכה לה וליתום", דהיינו חלקים שוים; כדנקטינן בשו"ע (סי' רנ"ג, סכ"ד).

הפרט השלישי: מה שכתוב בהלוואה, שבאם יִמָּכר הבית ביותר מת"ק רו"כ, „אזי המותר כו' שייך לגרושתי וליתום כו'; שוה בשוה יחלוקו בהמותר. והמטלטלין הנזכרים בפרטיות כו', אם יומכרו יותר מכפי הערך ששיערתי, המותר שייך לגרושתי שפרה. המקום שלי בביהכ"נ הגדול כו' והמקום שבעז"נ שייכים לגרושתי כו'. וההכנסה כו', תהיה ההכנסה שייכה לגרושתי ולשמואל כו'". הנה, אף שלא שמענו מהפוסקים, דמלת „שייך" ה"א לשון „מתנה", מ"מ זכתה האשה במותר דמי הבית, מחמת סיומו: „יחלוקו בהמותר", דהיינו לשון „מתנה" כדנקטינן בשו"ע (סי' רפ"א, ס"ח). כן לענין ההכנסה, כיון דקאמר: „תהיה שייכה לגרושתי ולשמואל", הרי זה כמו לשון „מתנה", מצד הסגנון „תהיה לפלוני"; וכמו שפסק הש"ך (סי' רנ"ג, ס"ק ב', וסי' רפ"א, ס"ק ה': עי' בפת"ש סי' רנ"ג, ס"ק ב'). אכן בדבר המותר מדמי המטלטלין ובדבר המקומות שבביהכ"נ, שכאן אנו נזקקים לדון על עצם הוראת לשון „שייך", נראה, דנהי דלא ידעינן: אי הויא לשון „מתנה", פשיטא לן מיהא, דהויא לשון „הודאה"; דמשמעותה היא, שדבר זה הוא של פלוני מכבר. והרי זה „כש"כ" מהא שפסק הרמ"א (סי' ר"נ, ס"ג), ד„אם אמר: מטלטלין אלו לשמעון; הוי לשון הודאה". נמצא, שהגרושה קנתה שפיר את המותר מדמי המטלטלין ואת המקומות, שבביהכ"נ בכותל צפון ובעז"נ על הספסל, מטעם הודיתא.

ואף אם יטענו היורשים [ג]), דכדי שלא להשביע אותם, כתב כך (עי' ש"ך סי' פ"א, ס"ק ל'), — אין בטענה כזו ממש: חדא, משום שכתב וחתם בעצמו הלוואה ומסרה ליד שלים, דממילא, היינו הדין ד„הודה בכתב־ידו שביד חברו"; ועוד, דהרי היה כאן ב"ד של שלשה בשעת סדרו הלוואה; דבשני האופנים האלו אין מקום לטענת השבעה, כדנקטינן בשו"ע (סי' פ"א, סעיפי י"ז וכ"ב) (ועי' בסמ"ע סי' רנ"ה, ס"ק ה', ובחידושי נה"מ ס"ק ב').

הפרט הרביעי: מה שכתוב בהלוואה: „ומגיע מאתי לר' משה דוד כו' ולר' יהושע העשיל כו'"; — הנה, ודאי, דחייבים היורשים לסלק החובות האלו, אחרי שלא שייכה כאן טענת השבעה, מצד שני הטעמים דלעיל, ומצד דהכא יתוסף עוד טעם שלישי, בסיומו בסמוך לזה: „וכל הנ"ל אני מסדר כו', יומכרו כל נכסי כו', ויותן לכל אחד, כנזכר לעיל"; אם כן, מדכלל גם את המגיע לבעלי החובות בלשון „יותן", הרי פרחה מכאן לגמרי תורת טענת השבעה, כמבואר בשו"ע (סי' רנ"ה, ס"ב). — **נמצא**. דבהא סלקינן ובהא נחתינן, דהלוואה קיימת בשלמותה, בלי פקפוק.

סימן סו.

עוד להרב השואל בנדון הצוואה הנ"ל בדבר השגתו על תשובתי.

לפי

ג) דאכן לא קא טענינן להו טענה זו, כשהודה בהיותו שכ"מ ומת, כמש"פ האורים (סי' פ"א, ס"ק מ') והנה"מ בחידושיו (שם, ס"ק כ"ד).

לפי הנראה, לא דקדק כת"ר בדברי כראוי, כי לולא זאת היו סתירותיו מתורצות מאליהן, ולא היה דוחה אפוא תשובתי בגיליתא דחיטתא, כפי שיתבאר:

א) **בענין** מה שהעליתי, דכולי עלמא מודים בהך כללא, ד"אין אדם עושה מעשה לבטלה", השיג כת"ר מדברי ההג"א, שהביא השו"ע (ל"ט, י"א) בשם "י"א", הסובר, דלענין הצלת השטר הבא לפנינו, שלא יהיה לבטלה, בסבת ההשמטה שבנוסחו, יש חילוק בין הזמנים, לפי השתנותם במצב ידיעת התורה.

הנה, אותו הכלל, שאפילו במקום דברים בעלמא אמרו ר' מאיר, מרא דידי', לגבי סתם "אדם", שממילא כלולים בו גם עמי-הארץ, אין לו שום שייכות בעולם לדינא דההג"א: ראשית, דהכלל לא נאמר, אלא היכא שכל הענין יהיה לבטלה לגמרי; ואלו בנדון דההג"א הרי נהי שמשטר-האודיתא מתבטל כח טריפת לקוחות, הא אכתי אינו מתבטל כח גבייתו מנכסים בני חורין, דממילא, הרי לא היה כאן מעשה השטר לבטלה לגמרי. והשנית, דהכלל לא נאמר, אלא היכא שההצלה היא רק באמצעות תקון מלה בעלמא, אבל לא היכא שלא תלוי כי אם באמצעות איזו הוספה על דברי האדם, כמבואר בתוספות "כתובות" (ד"ע, ע"ב, בד"ה "אלא"; אליבא דר' מאיר לענין דבור, דממילא, הוא הדין אליבא דרבנן לענין מעשה; כיון דקיימי בהאי גונא בחדא שיטתא ממש עם ר' מאיר); ואלו ההג"א הרי מיירי בעדים, שדלגו מהשטר הנזכר נוסח שלם ועיקרי, דהיינו: "ואמר לנא כתבו וחתמו ותנו"; אשר השמטת עיקר גדול כזה הויא מצד עצמה הוכחה על השתבשותה ממה שלא שמעיהו מפי המודה, לולא היתה מתנגדת לה ההוכחה העצומה מצד החזקה, דהעדים בקיאים ולא היו כותבין אפוא שטר בלי הרשות הנאותה; דלפיכך בזמן הזה, שנתרעא חזקה זו, מחמת התמעטות הבקיאות התורנית, תו נשארת על עמדתה הוכחת ההשמטה הנזכרת.

ובכן, אותם שני הענינים, שהיו לאחדים ביד כת"ר, הרי דמיין להדדי כטוכלא לדנא.

ב) **מה** שהוסיף להשיג על הענין, הנזכר, מהרמ"א (מ"ב, ט'), הסובר, דהשטר מתבטל היכא שיש לתלות, דהריעותא המבטלתו באה מצד שהמקנה טעה בעצם הכונת הענין.

הנה, בהתבונן כת"ר לדברי הקודמים כראוי, יראה במרוצתם, שנתבאר עפ"י השיטה מקובלת, דהיכא שיש לתלות בטעות, באמת לא משנינן לתקן לשון האדם, בשביל הצלת דבורו או מעשהו מִבַּטָּלָה, בין לר' מאיר ובין לרבנן, אלא שינוי הבלתי בולט כל כך; אבל לא שינוי גדול *). ממילא, כיון דודאי לא יחלוק הרמ"א כאן על כל אותם גדולי הראשונים, הסוברים להלכה, שאין אדם עושה מעשה לבטלה וגם, שיש אופן, דהכן נמי אמרינן גבי', דאפילו דבריו אין האדם מוציא לבטלה, כלפי מה שנתבאר בתשובתי, קאי הוא בעצמו בשיטתם בסי' ר"ט, ס"ד, — ההכרח אפוא לומר, דהרמ"א מיירי הכא רק בשינוי גדול; והיינו כדוגמא, שהביא הסמ"ע (ס"ק כ"ו), שנכתב: "שדה זו אתננה לך", דאם נתקן לשון זו של עתיד בלשון הוה או עבר ("הריני נותן" או: "נתתי"), יהיה זה היפך ממש, שבודאי אין לך שינוי גדול מזה; וכן גם עפ"י דוגמתו של הש"ך (ס"ק כ"ב): אם נכתבה לשון "מניח", להסוברים, שהיא לשון "ירושה", יהיה זה היפך ממש מ"מתנה".

ג) **בענין** מה שהבאתי מהתוספות ד"כתובות" ומהרדב"ז, דפשיטא להו, דלכל מילי קאמר ר' מאיר לכללא דידי', ד"אין אדם מוציא דבריו לבטלה"; דלא כהריב"ש, שנסתפק, דאולי לא אמרו אלא לגבי הקדש בלבד, — השיג על זה כת"ר, בטענו, שהתוס' והרדב"ז הרי קא מיירין מדין נדרים, ונדרים דומים להקדש, מדמצינו בטוש"ע (חו"מ רי"ב, ז'), דמתינהו שם בחדא מחיתא.

הנה, ראיה כזו אינה מביאה אלא לידי תמהון, דהרי התם קאמרי להדיא, דהטעם הוא מדכתיב: "ככל היוצא מפיו יעשה"; ואותו הא אמרה התורה מפורש על כל ההלכות הכן, שההיתר משתנה גבייהו לאיסור ע"י מבטא השפתים, שממילא, כלולים בזה נדרים עם הקדשות ביחד. לא כן בענינים

*) אם לא בענין כזה, שהטעות רחוקה בו מצד עצמה; כגון גבי מעריך פחות מבן חדש, לר' מאיר, או באומר: "התקבל" תחת "הולך" גבי שליחות הגט, לרבנן, — דבכה"ג מתקנינן, לכל מר כדאית לי', אפילו ע"י שינוי גדול. ונראה, שזו היא אפוא גם כונת הש"ך כאן בס"ק כ"ב. כן נ"ל בזה, דלהש"ך פשיטא עפ"י דברי הר"ן ד"כתובות" הנ"ל, דגם בכה"ג לא משנינן אלא שינוי גדול כזה, שאינו אלא ע"י תקון מלה בעלמא, אבל שהשינוי מוכרח להיות ע"י איזו הוספה על הדבור; והיינו, דבנדון דלעיל בשו"ע (ל"ט, י"ב), אף דגדי הטעות בתכלית, ששנים יחשבו את עצמם לב"ד, מ"מ, כיון שהתקון לא יצויר, כי אם ע"י הוספ- בהשטר, שפיר קא מבטלינן אותו, ולא סמכינן על תקון כזה. הרווחנו אפוא, שמעל הש"ך מי- האורים (סי' פ"ב; ס"ק ל').

בעניינים אחרים, ודאי, דאין לנו להשוותם מעצמנו; וכמו שמתבאר להדיא מרש״י ב„נזיר״ (ט׳, א׳, בד״ה „אלא ב״ש״) ומתוס׳ (שם, בד״ה „אין״), דהאמלא קא גלי קרא גבי נזיר, שנקרא: „קדוש״, לא היינו מדמים מעצמנו נזירות להקדש. כמשך הפוא מזה, דכיון דנודר לא נקרא בשום מקום „קדוש״, לא מדמינן אכן נדרים להקדש. ואם בכל זאת פשיטא להו להתוספות ולהרדב״ז ליתם גם לנדרים הכלל, ד„אין אדם מוציא דבריו לבטלה״, ועם זה סתמו דבריהם, מבלי שפירשו, דבזה דומים נדרים להקדש, מצד איזו סברא מחודשת, — תפתיים, דסברי, דלאו דוקא לענין הקדש לחודי׳ קאמר ר׳ מאיר לכללא דידי׳, אלא ה״ה לכל מילי, שממילא נכלל בהו נמי דינא דנדרים.

ישים נא כת״ר לבו לכל זה, ויראה מעצמו כי בַקֵש לקעקע בַּקֵש את הבירה, שנבנתה, בס״ד, על יסודי עולם, שהם: התוספות ד„כתובות״ והב״י (שהוא כתב מפורש בסי׳ רנ״ג: „דקיי״ל, דאין אדם מוציא דבריו לבטלה״, אף דמיירי רק מדיני ממונות); והעולים על הכל, הגם התוס׳ ד„גיטין״ והמרדכי, ומהריב״ל, והרמ״א בסי׳ ר״ט, שהם עסוקין רק בדיני ממונות, ואפ״ה סוברים, דמתקנינן לשון הקנאת „דמי יין״ — ד„יין לדמיו״ קאמר; בטעמם הוא בהכרח מצד הכלל, ד„אין אדם מוציא דבריו לבטלה״ ו„אין אדם עושה מעשה לבטלה״, כפי שנתבאר בתשובתי באריכות.

ובכן, ישהדל אפוא כת״ר להעמיד הדת על תלה, [...]בר קיום הגוואה לכל פרטיה.

סימן סז.

הרמב״ן („במדבר״ כ״ו, מ״ו) כתב: „ושם בת אשר שרח: כו׳; ואונקלוס תרגם: „ושום בת אתת אשר שרה״. נתכוון בזה לומר, כי היתה בת יורשת, כי בנים זכרים היו לו כו׳; אבל היתה בת אשתו מאיש אחר, לא היה לו בן, והיתה נחלתו [...]תו (כדין בנות צלפחד) כו׳״. [...] הקשה אחד הרבנים, שליט״א, [...]יון״ (שנ״ג, הו״ב, ס״ז): כונתו כמו שכתב לקח אשה מבנות עבר, שהיה לה בת מבעלה הראשון כו׳, — זה ודאי לא יתכן כלל, דאם כן, מה טיבה אצל נהלה? ובנהלתנו לא יתערב זר כו׳! ואם כונתו, שהיה אבי שרח מאחד מזרע יעקב, שמת בלא בנים, אבתי קשה: מה טיבו אצל נהלה? שלא ניתנה אלא ליוצאי מצרים או לבאי הארץ, והוא על כרחך מת לפי זה קודם ירידתם למצרים! ואם נאמר, שנירשה בעלה הראשון, אם כן צריך לומר, שהיה הי עדיין בעת יציאת מצרים יותר הרבה משתי מאות שנה, וזה רחוק מכמה פנים״.

לענ״ד, אפשר ליישב כונת הרמב״ן, דמיירי שנתגרשה מבעלה הראשון (מזרע יעקב), שהיה לו זולת שרח עוד בן יחיד; והוא הבן, בהיותו בן עשרים או יותר (כ„ב״ב״ קי״ז, א׳), יצא ממצרים ביחד עם שרח אחותו (שלפי מה שכתב רש״י חיתה גם בעת חלוקת הארץ) ומת במדבר בלא זרע, — נמצא, דחלק הבן בארץ, בתור יוצא ממצרים, עובר לאביו בקבר בתורת ירושה, והוא מנחיל נחלתו זאת לבתו שרח, מאין לו בנים אחרים, כידוע, וכמו שהסביר הרמב״ן לקמן (כ״ז, ט׳). ולכן דקדק לכתוב: „לא היה לו בן״ תחת: „מת בלא בנים״, בכדי להשמיענו, דבאמת בעת מיתתו היה לו בן, רק שלא היה לו בן בעת חלוקת הארץ. ובכן דברי הרמב״ן, ז״ל, נכונים; ונלדק קודם.

סימן סח.

הדרן למסכת „נדה״:

תנא דבי אליהו: כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו, שהוא בן עוה״ב, כו׳״.

הנה, כבר שמו לבם בעלי התוספות והבאים אחריהם להסביר שייכות מימרא זו לסוגיא שלפנינו. זולת זאת, יש לדקדק: למה אנו נזקקין לדרשה מיוחדת לענין הלכות (שפירש״י שם: „משנה וברייתא הלכה למשה מסיני״), שהלומדן הוא בן עוה״ב? הלא כבר דרשו כזאת רז״ל בהרבה מקומות על התורה בכללה, ומהם

ג) דאכן לא קה[...] בהדיפיו (שם, ס״ק כ״ד).

ומהם: ב"חגיגה" (י"ב ב'), ב"ב"ב" (י' א'), ב"סנהדרין" (ק', א'). ב"סוטה" (כ"א א'), ב"הדב"א" (סא"ר, פ"ה ופי"ח) ועוד, ועוד; ומדוע אפוא יצאו הלכות מן הכלל?! עוד יש לדקדק לעיל (ע"ב, ב'), דפליגי ר' יוחנן ור"ש לקיש בהא דאמר ר' אלעזר בן עזריה: "יום י"א, שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני" (כך היא גרסת רש"י, כמו שהוכיח הרא"ש בתוספיו מדבריו בד"ה "מאן הלכה"; אבל התוס' גרסי כפי שהוא לפנ[ינו] י"א יום, שבין נדה לנדה". כי שיטה אחרת להם בסוגיתנו), דר' יוחנן אמר: "הלכה י"א", ולכן לדידי' רק יום י"א בעצמו לא בעי שימור, אבל לעשירי עביד שימור; ור"ש לקיש אמר: "הלכות י"א", דשני דינים ליום האחד עשר, שהוא בעצמו לא בעי שימור וגם לאחריני לא הוי שימור, משום שגם עשירי לא בעי שימור. — הלא באמת יפלא על ר"ש לקיש, דהא ראב"ע קאמר מפורש: "הלכה", ולא "הלכות" ומאין לו להוסיף על דבריו!? ואם גרסא אחרת היתה לר"ל בדברי ראב"ע (מה שלא יתכן גם מצד עצם סגנון אותה הברייתא), הלא היה מדקדק בלשונו לומר: "הלכות י"א אמר"!

לכן, כדי ליישב כל זה, נראה, דכונת אליהו, ז"ל, להשמיענו, דאפילו מי ש"שונה בכל יום", כלומר: "כל ימיו", רק הלכות (היינו "משנה וברייתא והללמ"מ", כמו שפירש רש"י), אעפי"כ הנהו גם כן בן עוה"ב, משום שגם הוא נחשב כמו לתלמיד חכם; דלא כר' עקיבא, הסובר (ב"אדר"נ" סוף פל"ו), שמי שקרא ושנה, אך לא שמש ת"ח ("ללמוד סברת הגמרא בטעמי המשנה מה הם". רש"י "סוטה", ריש דכ"ב), אין לו חלק לעוה"ב (והכי סבר עולא ב"סוטה" ריש דכ"ב), ולא כר' אלעזר, הסובר ב"סוטה" (שם), שהוא עם הארץ, כי אליהו פליג עלייהו בזה. והיינו, דהוצרך לדרשה מיוחדת לענין הלכות בכדי להשמיענו, שאף מי שעוסק בכל יום רק בהן לבדן ואינו משמש תלמידי חכמים, הנהו בכל זאת בן עוה"ב.

•

ובזה יובן גם כל שייכות מימרא זו לסוגיתנו. דהנה, ב"מגילה" (כ"ח, א') איתא, שרב נחמן בר יצחק ספדי' ל"ההוא דהוי תנא הלכתא, סיפרא וסיפרי ותוספתא: הי נגא דמלי סיפרי, דחסר!" (כלומר: מדלא שמש ת"ח, אינו אלא ככלי הזה, המלא ספרים ואינו יודע מה בתוכו. יעוי"ש בפירש"י); משום דרב נחמן בר יצחק אזיל לשיטתי' ב"סוטה" (שם), דשונה הלכות דומה

למוד

להמכשף, הלוחש מבלי דעת בעצמו פתרון לחשתו, לכן כנה בהספדו להואה תנא בעל הלכות, "נגא דמלי סיפרי"; כי כונה אחת למלולה זאת עם מלילתו ב"סוטה": "רטין מגוש, ולא ידע מאי קאמר". ור"ש לקיש (ב"מגילה" שם), דספדי' לשונה הלכות: "ווי, חסרה ארעא דישראל גברא רבה!", אזיל ג"כ לשיטתי', שמביאה אח"כ בסוגיא זו, דהיינו הא דתני ר"ל: "ודאשתמש בתגא חלף — זה המשתמש במי ששונה הלכות"; משום דר"ל קא פליג על דנב"י זיהר האמוראים ד"סוטה", בסברו, שהשונה רק הלכות יש לו ג"כ דין ת"ח; ולפיכך מייתי שפיר תיקף ב"מגילה" שם, הא ד"תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות כו'", לסיוע לר"ש לקיש, דאף המתעסק תמיד רק בהלכות יכול ג"כ עוה"ב, כר"ש לקיש, שמחשבו לת"ח גמור. והנה, ר' יוחנן סובר, שהשונה רק הלכות יחשב לעם הארץ, דהרי כך היא דעת ר' אלעזר תלמידו ב"סוטה"; ומבואר ב"יבמות" (צ"ו, ב') גבי הא דר' אלעזר אמר לשמעתא, ולא אמרה משמי' דר' יוחנן רבי' ואיקפיד ר' יוחנן; אך ר' יעקב בר אידי פייסי' בדבריו: "... אף ר' אלעזר תלמידך יושב ודורש סתם, והכל יודעין, כי שלך היא"; אשר מזה הוציאו התוס' ב"יומא" (ד', א', בד"ה "תניא כוותי") דדברי ר' אלעזר בסתם הם דברי ר' יוחנן, אף שלא אמרם בשמו: הא קמן פלוגתת ר' יוחנן ור"ש לקיש בדין דשונה הלכות הנ"ל.

והנה, מדהביא ב"סוטה" סיוע לדברי מגנ[י] השונה רק משנה ת"ז דתנא. "התנאי מבלי עולם הן ("שמבלין עולם בהוראות" כי דכיון דאין יודעין טעמי המשנה, פעמים שורי שמדמין לה דבר, שאינו דומה, ועוד כו'", רש"י); משמע, שזהו טעם אותם המגנים: משום דכיון דאסור להוציא להוראה שום דין בדרמי מהללמ"מ או ממשנה, בלי דעת טעמה המקובל בין החכמים, אם כן הלא אין שום תועלת מלמודו, ולכן יחשב לעם הארץ. מגילא, מובן מזה, דטעם החולקים עליהם הוא משום דסברי, דהיכא שברור הדבר, דהלכה כמשנה זו או בהללמ"מ, אשר לא יפול שום ספק בפסקה, מותר או להורות ולדמות מלתא למלתא לאותה המשנה או לאותה הללמ"מ, אף שלא שמענו טעמה; ולפי"ז, אחרי שלפעמים ישנה תועלת במקצת מלמוד כזה, לכן יחשב לת"ח גם השונה רק ה[לכות]

אמור מעתה, כי ...

התכונה ...

לקיש הכא ב„נדה": ר' יוחנן סובר „הלכה י"א", מטעם, דכיון דרא"ב"ע אמר: „יום י"א הל"מ", והרי לא נדע טעם ההל"מ, לכן הסירים אני לאדם מאומה מדעתנו, ורק הלכה זו האחת, כמו שנשנית לבד, אנו יודעים, שאין יום י"א צריך שימור; דר' יוחנן קא אזיל לשיטתי', שהשונה רק הלכות בלא הטעמים, שהסבירו חז"ל הוא עם הארץ, מגלד שאסור לדמות מלתא ולהוציא דין מתוך הלכה, שלא שמעני טעמה; אבל ריש לקיש סובר „הלכות י"א", היינו, דכיון שיכולין אנו לדמות עשירי לאחד עשר בפ"ע זה, שכמו שבראית יום י"א לא תבוא למדרגת זבה גדולה, ה"ה נמי בראית עשירי הלא לא תוכל ג"כ לבוא למדרגה כזאת, — רצאים אנו באופן כזה ללמוד אפילו מההלמ"מ עוד הלכה אחת, דגם עשירי לא בעי שימור, כמו דגמירי לענין יום י"א; משום דריש לקיש לשיטתי', שגם השונה רק הלכות יחשב לת"ח, מגלד שמותר לחדש הוראה מתוך הלכה, היכא דברירא לן, דהכי קיימינן, אפילו לא קבלנו טעמה; כמו הלכות מסיני, שטעמיהן לא נתגלו לנו, וכדומה מ... והבריתות. ועל סמך זה קאמר ריש לקיש: „ה... י"א"; אף שרא"ב"ע בעצמו אמר רק: ... אפי"כ הוא, בדמותו מלתא למלתא, הו... דין חדש; דממילא, הרי יש ליום י"א ... הלכות מחולקות מבאר היטים.

על כן בסוף הסוגיא, אחרי ... דלרא"ב"ע י"א יום שבין נדה ... ניהו, שממילא פליגי בזה ר' יוחנן וריש לפי המבואר בתחלתה, מייתי הגמרא הא דבי אליהו לסיוע לריש לקיש (ממש כאופן ... ב„מגילה", שם), דאפילו מי ששונה רק ... לבדן כל ימיו, אפי"כ בין תלמידי ... ימנה, שלכן הוא בודאי בן עוה"ב; ד... הרי יסבור גם אליהו, ז"ל, שמותר מההלמ"מ דלעיל עוד הלכה אחת, דגם לא בעי שימור, כריש לקיש.